منشورات الاختلاف
Editions El-Ikhtilef

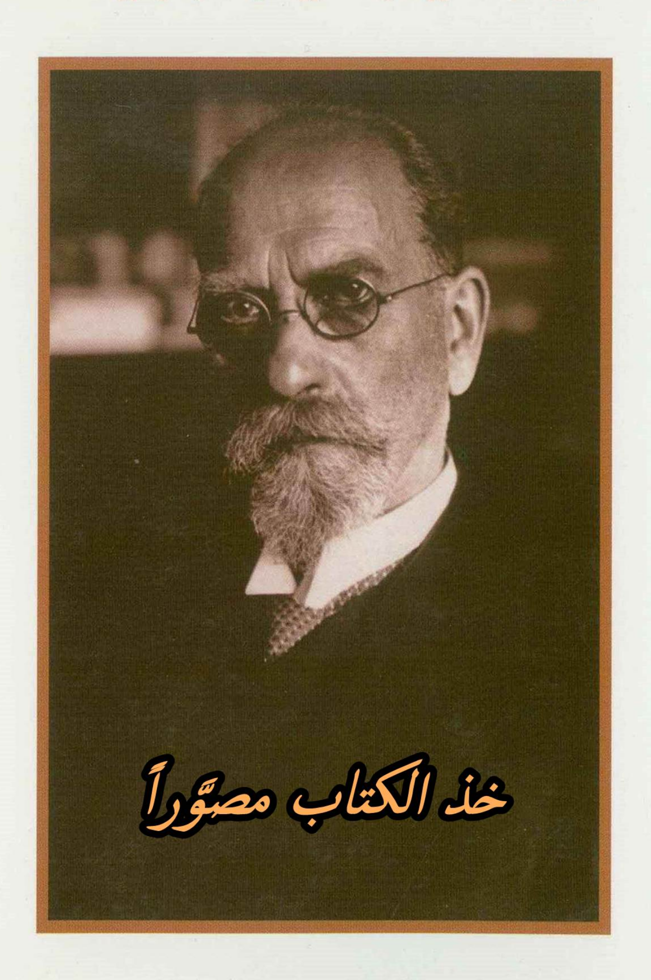


منشورات ضفاف
DIFAF PUBLISHING

فتحي إنقزّو

قولُ الأصول

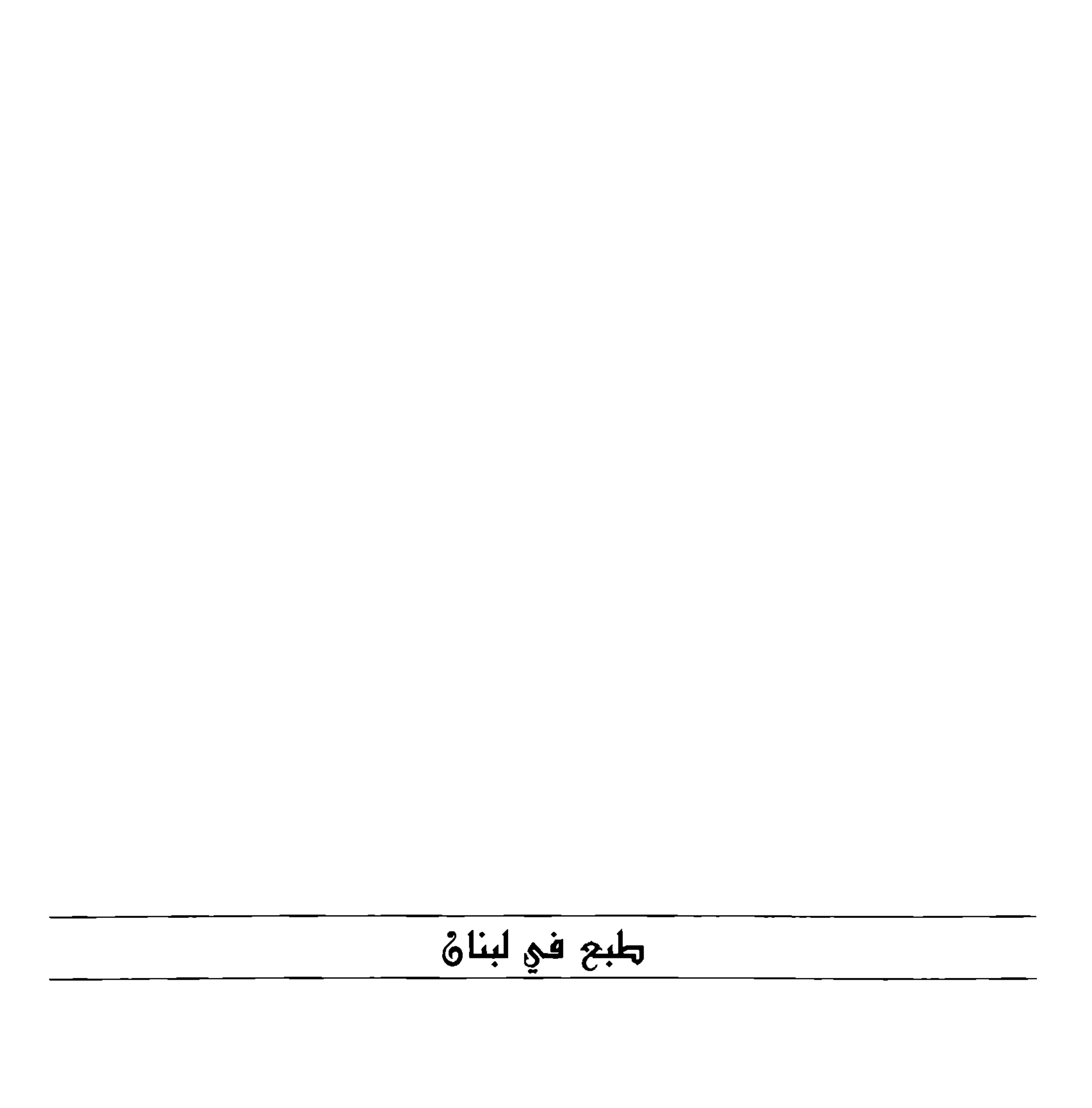
هوسّرل وفينومينولوجيا التّخوم



مسائل فلسفية

قولُ الأصول

هوسّرل وفينومينولوجيا التّخوم



طبع في لبنان

قولُ الأصول

هوسّرل وفينومينولوجيا التّخوم

فتحي إنقزّو







الطبعة الأولى

1435 هـ - 2014 م

ردمك 978-614-02-1062-2



4، زنقة المامونية - الرباط - مقابل وزارة العدل
هاتف: 537723276 212+ - فاكس: 537200055 212+
البريد الإلكتروني: darelamane@menara.ma

منشورات الاختلاف
Editions El-Ikhtilef
149 شارع حسيبة بن بوعلي
الجزائر العاصمة - الجزائر
هاتف/فاكس: 21676179 213+
e-mail: editions.elikhtilef@gmail.com

منشورات ضفاف
DIFAF PUBLISHING
هاتف الرياض: 966509337722+
هاتف بيروت: 9613223227+
editions.difaf@gmail.com

إلى والدي

في ذكرى ميلاده الخامسة والتسعين.

"وأيّ نظر أشرف من نظر الفيلسوف الذي يرتقي من السفل فيجول في الوسائط، ويبلغ إلى العلوّ، وربما انحدر من العلوّ فخرق هذه الحجب كلها، مبيناً عنها، وعن جملتها، وعن تفصيلها، بمعرفة موزونة من العقل، ورويّة مؤيدة بالبصيرة، وحقائق بالعدل موزونة، وتصفح بالغ إلى الحدّ الأقصى..."

التوحيدي: المقابسات

المحتويات

توطئة

ماهي الفينومينولوجيا اليوم؟

ماهي الفينومينولوجيا اليوم؟

"إنه من البيّن أن طفولة فينومينولوجية طويلة لن يُبخل بها عليّ إن أنا شئت أن أكتسب معرفة عميقة يمكن التعويل عليها فيما بعد في شأن النظرية."

هوسّرل (1922).

ليس من شأن هذا العمل أن يجيب عن هذا السؤال بعد أن طرحه أصحابه منذ قرن من الزمان واستأنفوا طرحه، بعد أن صار فيه هذا الإسم عنواناً لفكر ولمقام ولعصر بأكمله، بقي بعد انقضاء التيارات وأفول الأدروجات وزوال الفتنة من المعبودات بأصنافها[1]. إنما الغرض التذكير بالسؤال نفسه، ونحن على أعتاب قرن جديد، وكأنه سؤال اليوم لم ينل منه الزمان، نطرحه كما طرحه إدموند هوسرل (1859–1938) في منعطف القرن وفصل به بين عصرين، بين ما قبله ومابعده؛ هذا الذي قال عنه أحد شراحه وقرائه الكبار إنه "باختصار أعظمُ فيلسوف ظهر منذ الإغريق"[2]...

---

1 من المعلوم أن طائفة من المفكرين المعاصرين، الذين ينتسبون إلى التقليد الفينومينولوجي، قد طرحت هذا السؤال وأجابت عنه بكيفيات متباينة، ليس هذا المقام كافيا لفحصها والوقوف عندها بالتفصيل:
M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, «Tel» 1992, pp. I-XVI; J. Patocka, *Qu'est-ce que la phénoménologie?*, tr. E. Abrams, Grenoble, Millon, 1988, pp. 263-302; E. Lévinas, «Réflexions sur la "technique" phénoménologique», in *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Vrin, 1982, pp. 111-123; M. Henry, *Phénoménologie matérielle*, Paris, PUF 1990, pp. 5-12.

2 يقول غرانال صاحب هذا الرأي: "يثبُت هذا الحكم مبايناً لنظيره عند أنصار "الفلسفة الهوسرلية" – وذلك أيضاً رغم أعدائها – من أجل أنه يبلغ في أثر مؤسّس الفينومينولوجيا

حكم مدهش بلاشكّ، ولكن الأمر أبعد من أيّة ضرورة يحكمها الإحساس ويدعو إليها الهوى وبادئ الرّأي، كما تنبّه لذلك أحد الدارسين[1]؛ إنما هو شأن المقام الذي بات يليق بهذا الرجل ونمط الصّحبة التي يستحقها، وضرب المعاشرة التي تقتضيها أعماله ومكتوباته وآثاره، وكأنه بيننا ينظر إلينا أو يرقبنا من طرف قصيّ. ليس لنا إذاً أن ننتصر إليه بالتعصب والمناكفة وحب التغلب، فنكون كأولئك الذين قال عنهم ابن سينا بعبارة قرآنية **﴿كَأَنَّهُمْ خُشُبٌ مُسَنَّدَةٌ﴾**، بل هي مناصرة بالفكر لا شيء يدعو إليها، بل لا معنى لها إلا بقدر عدم الحاجة، ولا لزوم لها فيما نحن فيه من طلب الحلول، واستعجال الأمر، والبحث المحموم عن مطابقة الوسائل للغايات. إن هوسرل، إذ رفع التفلسف إلى مستواه الإغريقي، لم يكن مدفوعاً بغير ما كانٍ يدفع كل فيلسوف أصيل: أن يكون مقامه من مقام البشرية جمعاء، ومسؤوليته عهدٌ إزاء الحياة والوجود، مرجعها الأول والأخير هو "الفلسفي" أي الكلي أو الحقّ الذي لا مراء فيه.

أيًّا كان الأمر، فهذا الحكم ينبغي أن يكون جامعاً بين أصحاب الفيلسوف وأنصاره، وبين مخالفيه من النقّاد والمنكرين إلى حد الأعداء المتربصين. يجمع بين الفريقين هذا "الإيتوس" الإغريقي، الذي هو مكان مشترك وزمان حاضر أو "يوم"، لا يُبحث فيه عن أمور معلومة يمكن التحقق منها موضوعيًّا، ولا عن أصول وبدايات متخيّلة، بل عن دلالة روحية فعلية يمكن استحضارها بالفكر أو تحويلها إلى حدث فكري، هي دلالة التفلسف كإمكان وحرية، كعزم واختيار، كاعتقاد وقرار. تلك هي **إغريقية هوسرل وذلك هو طبعه الفلسفيّ**، اللّذين يتحسس قارئه حضورهما في كلّ نصّ من نصوصه: استغناءٌ غريبٌ عن التاريخ وكأنه قد أفسد الفردوس الأرضي

دلالةً عامّةً وأهميّةً تاريخيّةً تتجاوزان ما لهذا الأثر، من حيث هو أيضاً فلسفة من بين الفلسفات الأخرى، من "علامات قوة" ومن "علامات ضعف" (وبنحو عام من "حدود" خاصة بعصر، برجل أو بمذهب). وفعلاً فهو يبلغ ويقرّ لها بجهد لجعل الإنسانية قادرةً على ما لم تكن أية إنسانية منذ الإغريق قادرة عليه أصلاً: الحياة عينها بماهي حياة بواسطة "الفلسفي" وضمنه، أعني ضمن وبواسطة المسؤولية الجذرية إزاء الحق وإزاء الوجود، [بوصفها] محوراً ومنبعاً لتوحيد مرتّب لكل عمل ولكل نظر، أيا كانت الدرجة التي ينتسبان إليها."

G. Granel, «Edmund Husserl (1859-1938)», in *Traditionis traditio*, Paris, Gallimard 1972, p. 71.

1 راجع: J.M. Salanskis, *Husserl*, Paris, Les Belles Lettres, 2001, pp. 11-13

للإنسان الطبيعي، مثابرةٌ على الأشياء بأعيانها بالحدس والرؤية والإبصار العقليّ حتى لكأنّ الفكر يبدأ بمجرّد فتح الأعين، افتتان بالحس والمحسوس، بالطبع الخام قبل كل تشكيل عقليّ، احتفاء بالأصول وتقرب إليها بالتدرب الذهني والارتياض الروحي، وغير ذلك. تلك هي التجارب التي أحيا هوسرل ما فيها من عنفوان ومن قوة خلاقة للفكر، وقد جعلها تسير على وتيرة النفس، وتصاحب المرء في محياه، وتبلغ به أقصى ما في حوزته وإمكانه. بهذا المعنى يشغل التفلسف عنده مساحة الحياة من أدناها إلى أقصاها، من الولادة إلى الموت، كأنه سعيٌ "ديني"، أو مجاهدة "صوفية"، حيث الجيئة والذهاب بين النفس والآفاق، بين الذات والعالم، لا تكاد تهدأ.

لم يكن هوسرل من القراء، ولم يُعرف عنه اعتناء كبير بمناقشة النصوص وانشغال بالمطارحات والمجادلات سوى ما كان ضروريا في مسائل علمية بعينها، وبخاصة عند نظرائه ومعاصريه ممن هم أقرب إليه. أما تاريخ الفلسفة، الذي لم يهتم به إلا متأخراً بوصفه غرضاً بحد ذاته، فلم يكن في اعتباره جزءاً من العمل الفلسفي، وإنما رصيد ينتقي منه بعض المواضع التي يستفيد منها في تحليلاته وفي تحديده لموقفه من السابقين في مسألة بعينها. لذلك نجده يقرأ التراث الفلسفي قراءةً شديدة الانتقاء: تفضيلٌ مطلقٌ لأفلاطون من القدامى، وتمييزٌ لديكارت بمقام السبق والتأسيس لدى المحدثين؛ ثم تنويهٌ بطائفة من الفلاسفة مثل هيوم ولوك ولايبنتس وكانط، وتبجيلٌ للفيف من معاصريه تبجيلاً خاصًّا: برنتانو، أفيناريوس، ديلتاي، هربارت، لوتسه، ماينونغ، بولزانو... فالفينومينولوجيا قد سبق إليها هؤلاء جميعهم بما حدسوا به من معان وأغراض فلسفية قريبة مما أقر به، ولا سيما من حيث النفور من كل أشكال الميتافيزيقا التأملية، والبناءات المجردة التي لا أساس لها في المعطيات المباشرة للتجربة. تلك أمورٌ وشروطٌ صار يعلمها كل من يضرب في نصوص هوسرل ويقبل عليها، فإنه لامحالة مضطرٌ أن يقاسم الفيلسوف هذا الموقف، وأن يتقبل منه هذه الشروط، حتى كأنه في مكانه أو يقوم منه مقام نفسه:

"إن الدافع إلى البحث لا يتأتّى من الفلسفات وإنما من الأشياء والمشكلات.

إن الفلسفة إنما هي في ماهيتها علم البدايات الحقيقية، أو علم الأصول، ριζωματα παντων [ريزوماتا بانتون]. والعلم الذي يهتم بما هو جذري لا بد أن يكون جذريا هو نفسه في وجوه سيره كلها. وقبل ذلك كله، يجب ألا يستقر قبل أن يبلغ

بداياته الواضحة بإطلاق، أي المشكلات الواضحة بإطلاق التي من شأنه، والمناهج التي هي مقتضاة أصلاً بخصوصية هذه المشكلات، وكذلك المجال الأكثر أصالةً حيث يلتقي عمله موضوعات معطاة بنحو مطلق الوضوح. **إنه لا سبيل بأيّ وجه** أن نتخلى عن موقف الغياب الجذري للأحكام السابقة، كأن نسعى مثلاً إلى المطابقة بين مثل هذه "الموضوعات" وبين "الوقائع" التجريبية، وأن نكون في غفلة عن الأفكار التي هي، مع ذلك، وإلى حد كبير معطاة بنحو مطلق في الحدس المباشر."[1]

إنّ اقتضاء البدء للفلسفة هو اقتضاءٌ صعبٌ؛ لذلك كانت نصوص هوسرل تدرّباً على هذا الاقتضاء بأنحاء وعلى أوجه متفاوتة: أن "البدايات الحقيقية" لا تكون في النظريات ولا في البناءات المفهومية المجردة، ولا في النقائض الجدلية، فجميعها تنكر "وجود شيءٍ مثل الحدس المحض، وأنّ هذا الحدس من جنس معطيات تكون فيه الماهيّات معطاة بنحو أصلي بماهي موضوعات تماماً مثلما أنّ الوقائع المفردة معطاة للحدس التجريبي"، وهي تخطئ إذ "تنطقُ من علٍ وتصطنع النّظريّات"[2] جزافاً، أو تقيم "أبنيةً أسطورية" ما أنزل اللّه بها من سلطان. هذه البدايات لا يتحدد معناها وموضعها بمجرد الاندفاع الطبيعي للتفكير، وإنما هي تسكن الفكر وترافق سيره في أطواره كلها، تضبط المشكلات والمناهج ومجال الفكر وموضوعاته، وكيفيات النظر والتناول.

تتلخص عناصر المنهج الفينومينولوجي في مبدإ بسيط هو مبدأ "العودة إلى الأشياء عينها" الذي اقترن بالتخلي التدريجي، بعيد كتاب **البحوث المنطقية** (1900–1901)، عن طريقة التحليل البسيكولوجي الوصفي واتباع طريقة

---

1 أُنظر: هوسرل، **الفلسفة علماً دقيقاً**، محمود رجب، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ص 103–104 (بتصرف). يشار إلى الأعمال الكاملة لهوسرل (**هوسرليانا**) بالرمز Hua يليه الرقم اللاتيني للمجلد والعربي للصفحة، وأما معطيات كل مجلد فيجدها القارئ مفصلة في القائمة الببليوغرافية نهاية الكتاب؛ وغير ذلك من النشرات والترجمات نضعه بمعطياته كاملةً.

E. Husserl, «Philosophie als strenge Wissenschaft», in *Aufsätze und Vorträge (1911-1921),* Hua XXV, p. 61; *La philosophie comme science rigoureuse*, tr. M. de Launay, 1989, p. 85.

2 راجع: **أفكار** I، § 21:

E. Husserl, *Ideen zu eine reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie*, Hua III.1, p. 39; *Idées directrices pour une phénoménologie*, tr. P. Ricoeur, Paris, Gallimard, 1985, p. 70.

التحليل المنطقي للتشكيلات المقولية العليا للعقل النظري والعلمي. والأشياء المقصودة هي الحاصل مما يعطى للحدس الأصلي المحض بغير إضافة ولا تأويل، بل بحذفٍ واستثناءٍ لجملة الافتراضات التي تتأتّى من المعارف العلميّة القائمة أو من الميتافيزيقا:

"... إننا لا نقصد أبداً أن نكتفي "بمجرد الألفاظ"، أعني بمجرد فهم رمزي للألفاظ كما هو الحال بادئ الأمر في تأملاتنا في معنى القوانين الموضوعة في المنطق المحض... إنّ غرضنا هو العودة إلى "الأشياء نفسها" (Sachen selbst). فنحن نقصد أن نرفع إلى البداهة أنّ ما يُعطى هاهنا ضمن تجريدٍ بالفعل إنما هو حقًّا وفعلاً ما تريده الدّلالات اللّفظيّة حين تعبّر عن القانون؛ وأن نستثير الاستعداد فينا إلى الإمساك بناصية الدّلالات في هويّتها القارّة عند التّمرّس بالمعرفة بمواجهتها بالحدس الذي يقبل أن يُعاد توليده..."[1].

ولعل من معاني هذه العودة أن الفينومينولوجيا في هذا الطور التأسيسي إنما هي ميدان محايد من شأن العلوم المختلفة، وأولها علم النفس، أن تجد فيها جذورها، كما أنها ميدان أصلي يكشف عن المنابع الأولى التي تنبثق منها المفاهيم والقوانين الأساسية والمثالية للمنطق المحض. إلى هذا المبدأ الأول يضاف مبدأ ثان يسميه هوسرل مبدأ "انعدام الحدود في العقل الموضوعيّ" ومفاده: أن "كلّ ماهو موجودٌ معروفٌ "في ذاته"، وجوده وجودٌ محدّدٌ من جهة محتواه، وجودٌ قائمٌ على هذه "الحقائق في ذاتها" أو تلك... إلاّ أنّ ماهو محدّدٌ بوضوح ينبغي له أن يتحدد موضوعيًّا، وما يمكن أن يتحدّد موضوعيًّا بإمكانه، على نحو مثالي، أن يُعبَّر عنه

---

1 هوسرل، "مقدّمة **البحوث المنطقية**"، ترجمة فتحي إنقزّو، ضمن: **حوليّات الفينومينولوجيا والتّأويليّة**، عدد1 (2006)، ص 150.

E. Husserl, *Logische Untersuchungen: II.1 Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, Max Niemeyer, Tübingen, 19937, pp. 5-6; *Recherches logiques 2/1. Recherches sur la phénoménologie et la théorie de la connaissance,* tr. H. Elie, A.L. Kelkel & R. Scherer, Paris, PUF, 19913, p. 6 [= LU].

الترجمة الكاملة: إ. هوسرل، **مباحث منطقية** (3 أجزاء)، ترجمة موسى وهبه، منشورات كلمة، أبو ظبي/المركز الثقافي العربي، بيروت-الدار البيضاء، 2010.

ضمن الدّلالات اللّغويّة المحدّدة بوضوح"[1]. إنّ هذا المبدأ، الذي يضمن التّساوق المثالي بين الموجود والمعروف والمنطوق، هو شرط إمكان العلم وشرط تكوينه واستكماله وتوثيقه. وهو يبلغ أقصى مداه بما سماه هوسرل، بعد الانعطاف المتعالي لفلسفته (1912-1913)، "مبدأ المبادئ" الذي من شأنه أن يقي الفكر من التأويلات والتغليطات بإرجاعه إلى أصله وتقدير العبارة المناسبة له:

"... أنّ كلّ حدس معطاء أصلي هو مصدر شرعيّ للمعرفة؛ كلّ ما يُعطى إلينا في "الحدس" على نحو أصليّ (بفعليته المتجسّدة) ينبغي أن يُتلقّى فقط كما أُعطي ولكن دون أن يزيد على الحدود التي أُعطي حينها في نطاقها. يتعيّنُ أن ندرك أنّ نظريةً ما ليس لها أن تستمدّ حقيقتها من غير المعطيات الأصليّة. كلّ منطوق يقتصر على إضفاء العبارة على هذه المعطيات بواسطة مجرد التفسير بالدلالات التي هي مضافة إليها، هو إذاً بالفعل... بدءٌ مطلقٌ مدعوّ بالمعنى الخاص للكلمة أن يكون أساساً ومبدأً."[2]

غير أن أهمية المنهج لا تتبين بمجرد تحصيل هذه الضمانات فقط، وإنما هي حاسمة في تحديد حكم الفلسفة الفينومينولوجية نفسها، ولا سيما مع اكتشاف مفهوم "الإيوخي" (*époché*)، ذي الأصل الإغريقي العتيق، ورديفه "الردّ" (Reduktion) منذ سنة 1905، وما يناسبهما من الاستعمال الصحيح. فقد صارت الفلسفة منهجاً وجملةً من الميادين والفنون العلمية في الوقت نفسه، فهي "تدل على علم وعلى نظام من الميادين العلمية"، ولكنها تدل كذلك "على منهج وعلى موقف للفكر: **موقف الفكر الفلسفي** بخاصّة، **والمنهج الفلسفي** بخاصّة"[3]. لقد صار المنهج لا مجرد ضمان داخلي للفكر، وإنما علامة انفصال بين "الموقف الفلسفي" و"الموقف

1 **البحوث المنطقية** 1/II، § 28.

2 هوسرل، **أفكار** I، § 24.

3 راجع: الدرس الثاني من دروس 1907:

E. Husserl, *Die Idee der Phänomenologie*, Hua II, p. 23; *L'idée de la phénoménologie. Cinq leçons*, tr. A. Löwit, Paris, PUF, 1984, p. 45.

وقد أنجزنا ترجمةً وتقديماً لهذه الدّروس: هوسرل، **فكرة الفينومينولوجيا. خمسة دروس**، المنظمة العربيّة للترجمة، بيروت، 2007، ص 56.

الطبيعي"، بين موقف يهتم بنقد المعرفة وآخر ينساق إلى المعارف المشتركة والأحكام السابقة والأقاويل العلمية المتداولة، بين موقف السؤال والاستشكال الفلسفيين وموقف التسليم بالبداهة العفوية للأشياء والمعاني. والحق أن هوسرل لم يكن ليقرّ بهذا التحول دون مصاعب، فقد صار المنهج الفينومينولوجي في صراع مستمر مع معوّقات التأسيس والبدء المتأتية من الافتراضات والبداهات الشائعة والأمور السابقة إلى الإدراك الطبيعي والمعارف القائمة، وبالجملة من كل ما يدخل في دائرة الوجود المفارق للفكر أو للوعي المحض. وكذلك الأمر بخصوص المجادلة مع النزعات السائدة كالنفسانية والطباعية والتاريخانية والنزعات الأنتروبولوجية والحيوية وغيرها... فهي كلها استمرار لرؤية طبيعية للوجود غير قادرة على فهم المنزلة الحقيقية للفكر وللوعي وعلى تحديد علاقته بالعالم التحديد الأنسب. إن الشأن في الفلسفة هو الابتداء بنحو جذري ومطلق، ولذا فنمط مقاربتها للموضوع الذي تختصّ به إنما هو نمط غير تفسيري سببي ولا استدلالي مجرد، وإنما هو قائم على التبيين والإيضاح وعلى الشرح والتفهم دون مفترضات نظرية أو تأويلية لا تخضع للتحقيق.

وعلى العموم فإن خواص المنهج الفينومينولوجي تتردد بين آليات متباينة يمكن إجمالها في ما يلي: 1. أنه منهج استكشافي يتحرك وسط الأشياء ولا يتقدم عليها وإنما يتقدم على كل منهج سابق بأن يستأثر لنفسه بتقصي مجال النظر الذي يخصه – المعرفة والوعي المحض؛ إنه لا ينشئ موضوعاته بل يعثر عليها ويلتقيها في التجربة كما هي، ولذلك استحدث هوسرل معنى "الدليل" (Leitfaden) بوصفه خيطاً يستهدي به الفكر في كل أعماله ويرشده إلى الانتظام الأمثل للأشياء؛ 2. أنه منهج انعكاسي، لا بمعنى الانثناء التأملي الذي يكون للذات على ذاتها فحسب، بل كذلك بمعنى الانقلاب الذي يستأصل الوعي من ثقل المعطيات الطبيعية المحيطة به من كل جانب، وهي التي لا تنفك من التداخل مع المعطيات التي يقصدها بالتحليل والتكوين؛ 3. أنه، أخيراً، منهج ارتيابيّ يتقوّم، لا بتحصيل موضوعاته وتوثيق وجودها فحسب، بل بحمايتها من كل نقد والاستعداد لكل تشكيك والردّ على كل اعتراض ممكن بما لها من استحقاق رئيس يجعلها تحت لواء فلسفة هي "فلسفة أولى" مسؤولة عن نقد العقل مسؤولية ذاتية مطلقة غير مشروطة بأي عون خارجي.

إن ما عرفه المنهج الفينومينولوجي من التحولات لم يغير من هذه الثوابت البنيوية

شيئا بل زادته رسوخاً وتنوّعاً من حيث انقيادها إلى طبيعة المطلوب نفسه في كل مقام. فمن تواتر الأسماء التي لحقت بالإيبوخي - المعرفي، النفسي، الترنسندنتالي... - إلى الانتقال من التحليل السكوني إلى التحليل التكويني، من أنطولوجيا الموضوع إلى تاريخ الوعي، وصولاً إلى تعميم طريقة التّقوُّم على كافة جهات العالم (الشيء، الحيوان، الروح) وتشكيلها بحسب بنية الوعي، وأخيراً توجيه السؤال نحو العالم المعيش ونحو بنياته التاريخية توجيهاً ارتداديًّا (Rückfrage) نقديًّا... كلّ ذلك إن هو إلاّ تقليبٌ لنفس الحدس الفلسفي الأولي بأصلانية المنهج وشموليته التي تبلغ أقصى الحدود ولا يفلت منها شيء: "... أنه ليس ثمة أي مشكل معقول يمكن تصوره في الفلسفة لحد الآن، ولا عموماً أي مشكل وجودي يمكن تصوره، لن تبلغه الفينومينولوجيا الترنسندنتالية ذات يوم في طريقها"[1]. فالأمر لا يقف عند قضايا المعرفة والإدراك والدلالة، بل يتعدى ذلك إلى اقتضاء ميتافيزيقي يجعل التحليل الفينومينولوجي يبلغ المعنى الأخير الذي يقف عنده كل فهم وكل تأويل، إذ يجمع بين ما يُطرح من مسائل تخص "الإنسان العيني" بكليته، وبين "المسائل التي تعتبر ميتافيزيقية"[2] أو المسائل القصوى والنهائية.

* * *

---

1 أُنظر:
E. Husserl, *Die Krisis der europaïschen Wissenschaftenten und die transzendentale Phänomenologie*, Hua VI, p. 192, Anm. 1; *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, tr. G. Granel, Paris, Gallimard, 19761, 1989, p. 214.
النشرة العربية: **أزمة العلوم الأوروبية والفينومينولوجيا الترنسندنتالية**، ترجمة د. إسماعيل المصدق، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2008، ص 291 (بتعديل وتصرف).

2 هوسرل، "تذييل على كتاب **الأفكار**"، نشر في **الحوليات** سنة 1930 (ص. 549-570)، وأعيد نشره في الجزء الخامس من **الأعمال الكاملة: هوسرليانا**، وأما ترجمته الفرنسية فقد صدرت أول مرة في **مجلة الميتافيزيقا والأخلاق** عدد 4 (1954)، ص 369-398 وأعيد نشرها في ترجمة نفس الجزء:
E. Husserl, «Nachwort zu meinen *Ideen...*», in *Ideen...III*, Hua V, pp. 138-162; «Postface à mes *Idées directrices pour une phénoménologie pure*» (tr. A.L. Kelkel), in *Idées...III: La phénoménologie et les fondements des sciences*, tr. D. Tiffeneau, Paris, PUF, 1993, pp. 175-210.

لاشكّ أن القول في الأصول، أو قولها والنطق عن حقيقتها ورفعها إلى العبارة، من مقوّمات النظر الفينومينولوجي من حيث هو إحاطة بكلية الوجود الإنساني إحاطة عينية أقصى مطالبها الدلالة الميتافيزيقية لهذا الوجود ولمسائله الكبرى. ولقد كان هوسرل مدركاً، في أطوار عديدة من عمله، لمآل فلسفته التي تحولت بالتدريج من مطالب نظرية في العلم ذات شروط منطقية ومعرفية خالصة، إلى مطالب "تجريبية" ذات جذور في مساق العالم الطبيعي والروحي. لقد ترددت الفينومينولوجيا بين أنحاء مختلفة لمقاربة مسألة الأصول والتعبير عنها بحسب مستوى النظر وطريقة التسآل في كل مرة: فهي ترجع بها إلى "الأشياء" بأعيانها وما يتعلق بها من مساقات الماهية في أبحاث ذات طبيعة نقدية معرفية، إذ "ترفع الماهيات المدرَكة مباشرةً بواسطة حدس الماهية، وكذا سائر المركّبات القائمة عليها إلى [رتبة] العبارة المحضة وصفاً بحسب مفاهيم الماهية ومنطوقات هي قوانين ماهية"[1]؛ ثم نجد أن عنوان الوعي قد صار هو الحاضن لمسائل الأصول بما استجدّ من الاستعدادات المنهجية الدائرة بالجملة على التعليق والرفع والتعطيل والحفظ لكل ما هو طبيعي أو مفارق لنمط وجود الوعي نفسه؛ وهذا الضرب المتعالي[2] من التأسيس الفلسفي، الذي استقر على المثال الديكارتي لليقين الذاتي، لم يكن مستقلاً بنفسه بمجرد تحصيلة لدائرة أنطولوجية خاصة قائمة بنفسها، بل كان على حال من الاشتراك والاشتباك بالعالم الطبيعي المتقدم عليه؛ لمثل ذلك انخرطت الفينومينولوجيا في طريق طويل من المناظرة المستمرة

1 راجع: LU II, p. 2/3؛ هوسرل، "مقدّمة **البحوث المنطقية**"، ص 148.

2 بعض الاعتراضات على استعمال هذا المصطلح مقابلاً لعبارة **Transzendental** يمكن تفهّمها واحترامها لأجل شيء من الحرص الفلسفي على رفع الاشتباه مع أقرب العبارات إليه أي Transzendent الذي استعملنا "المفارق" مقابلا له؛ ونحن لا نريد الخوض في قضايا المصطلح لسببين على الأقل: 1- أولهما ينبع من طبيعة الأمر الفلسفي نفسه من حيث هو في غير حاجة إلى "المشاحة في الألفاظ" كما كان يقول فلاسفتنا القدامى، ولأن العبرة باحترام القصد والمعنى وتوفير الشروط الصناعية لبناء النص والقول والخطاب بلا تخليط، خاصة وأن بقاء المصطلحات يخضع لقانون شبه طبيعي؛ 2- أما ثانيهما فيكاد يكون أخلاقيًا، أو أدبيًا في الحد الأدنى، لما آل إليه أمر الترجمة عند العرب في بعض الأوقات من الخبط والارتجال واتباع الذوق والهوى، دون مراعاة للسياق التداولي والتقبلي للنص الفلسفي المقصود نشره بين الناس ودون احترام لتاريخ العربية نفسها ولرصيدها البلاغي والفكري العريق. لهذين السببين ولغيرهما راعينا الاقتصاد في نقل اللغة الفلسفية ومصطلحاتها واجتناب الإحداث قدر المستطاع، وما سوى ذلك من الخطإ وسوء التقدير فنحن نعتذر عنه.

بين الوعي المتعالي، بماهو حقل تجربة خاصة لها بنيتها وهيئتها الأساسية، وبين الموقف الطبيعي، بما له من الصيغ والأشكال المختلفة: المفهوم الطبيعي للعالم، التجربة العالمية، عالم الحياة... وغيرها من الأسماء التي وضعها هوسرل للدلالة على التربة الأصلية والأرض التي ينبت فيها كل إدراك وكل نظر، كل إحساس وكل فعل، ويتكون من مادة خام أولى تقبل أن تتشكل بكل صورة؛ بهذه المثابة صار السعي الفلسفي وراء الأصول تمريناً مفتوحاً بلا حدّ ولا منتهى، وانتهى الأمر بالفينومينولوجيا فلسفةً تلاحق الأشياء بتفاصيلها اللانهائية، مرسلةً على سجيّة النفس، فاقدة لكل سند نسقي ضامن وجامع لهذه التفاصيل، محتاجة إلى حياة أخرى، كما لو كان الفيلسوف سيحيا حياة متّوشلخ (Mathusalem) كما كان هوسرل يقول في نهاية حياته[1].

بيّنٌ أن الجامع بين هذه التعيينات المختلفة للحياة الطبيعية التي ترافق الوعي، وبين مقومات الوعي نفسه من حيث هي من جنس مختلف عنها، إنما هو مفهوم "التجربة الخالصة" الذي صار محل الخلاف بين الفلاسفة المنتسبين إلى التيار الفينومينولوجي. فهي عند هوسرل البداية الحقيقية للفلسفة التي تقتضي عبارةً عن ماهيتها وتفصيلاً لبنيتها ونظامها، تتردد بين الوعي والعالم، بين المنوال المتعالي الديكارتي وبين المنوال الطبيعي الوضعي... ولا تستقر عند موضع بعينه، بل نجدها مرجعاً أقصى لمختلف ضروب التأسيسات الفينومينولوجية. والحق أن هذا المفهوم، الذي يوحي بضرب من النقاء الأوليّ لتجربة بلا أحكام ولا تأويلات، تجربةً لطفولة مطلقة، قد لقي من التّصريفات ما لقي عند المعاصرين: فهي تجربة أنطولوجية: تجربة فهم واعتناءٍ بالنفس قبل نظرية (هيدغر) وقبل تاريخية (باتوشكا)؛ تجربة للحدثيّة والمفارقة (سارتر/دي فالنس)[2]، للغة والصمت (مرلوبونتي)، للوجه والغيرية

1 شخصية توراتية تضرب مثلاً على طول العمر. وهو ابن إدريس ووالد لامك، عاش 996 عاماً وتوفي قبل الطوفان بأيام قليلة كما ترد قصته في سفر التكوين من العهد القديم.

2 راجع بخصوص مختلف تشكلات هذه التجربة الأنطولوجية:
M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, 2001; *Être et Temps*, tr. F. Vezin, Paris, Vrin, 1986; J. Patočka, *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, tr. E. Abrams, Préface P. Ricoeur, Paris, Verdier 1999; J.P. Sartre, *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, Gallimard, 1943 (coll. Tel, 1995), pp. 89 sqq.; A. de Waelhens, *La philosophie et les expériences naturelles*, La Haye, M. Nijhoff, 1961, pp. 71-85.

(ليفيناس)[1]، للجلاء (هنري)، للعطاء (ماريون)، للاختلاف (دريدا)، للاعتراف (ريكور)[2]... ألم يقل هوسرل نفسه إنه ليس ثمة أيّ مشكل معقول أو متصور لن تبلغه الفينومينولوجيا يوماً، ولن تصادفه في طريقها؟ أليست جامعة بأطراف الأمور كلها، الفعلي منها والممكن؟

من أجل ذلك عقدنا فصول هذا الكتاب على وتيرة متنامية لاقتفاء أثر الإشكالية الفلسفية لهوسرل جمعاً بين تتابع أطوارها التاريخية والتحولات الفلسفية التي رافقتها، ولا سيما من الجهة التي أبصر فيها مؤسس الفينومينولوجيا بالمواضع الكبرى لمسألة المسائل عنده: قول الأصول. فإن هذا القول يردُ تباعاً بحسب ما يقدّر له

---

1 بخصوص مرلوبونتي وليفيناس، فإن هذه التجربة هي تجربة تخوم وحدود في مدلولها الأساسي:

M. Merleau-Ponty, «Husserl aux limites de la phénoménologie», in *Résumé de cours. Collège de France (1952-1960),* Paris, Gallimard, 1968, pp. 159-170; Id. *Notes de cours sur* L'origine de la géométrie *de Husserl* («Husserl aux limites de la phénoménologie. 1960», éd. et présentation F. Robert), suivi de *Recherches sur la phénoménologie de Merleau-Ponty*, dir. R. Barbaras, Paris, PUF, 1997, pp. 5-92; E. Levinas, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, M. Nijhoff, 1971; Id., *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, M. Nijhoff, 1974.

2 وهذه المواقف تمثل جيل الباحثين المتأخرين الذين يجمعهم سياق فكري واحد تقريباً رغم اختلاف تقديراتهم الفلسفية لمغزى التجربة الفينومينولوجية:

M. Henry, *L'essence de la manifestation*, Paris, PUF, 1963; J. Derrida, *Ecriture et différence*, Paris, Seuil, 1967; J.L. Marion, *Etant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris, PUF, 1997; P. Ricoeur, *Parcours de la reconnaissance. Trois études*, Paris, Stock, 2004.

بول ريكور، **سيرة الاعتراف. ثلاث دراسات**، ترجمة وتقديم فتحي إنقزّو، المركز الوطني للترجمة، تونس 2010.

بخصوص هذا الأفق الحدي للمناظرة مع الفينومينولوجيا، سواء من جهة التفكير في تجارب التخوم نفسها، أو من جهة الانقياد إلى استعادة التقليد اللاهوتي وخاصة في المشهد الفينومينولوجي الفرنسي، راجع:

D. Janicaud, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Paris, éd. de l'Eclat, 1990, 20012; *La phénoménologie éclatée*, Paris, éd. de l'Eclat, 1998; R. Cobb-Stevens, J. Taminiaux, G. Granel, E. Rigal, *La phénoménologie aux confins*, Mauvezin, TER, 1992; F.D. Sebbah, *L'épreuve de la limite: Derrida, Henry, Levinas et la phénoménologie*, Paris, PUF, 2001.

الفيلسوف من الشروط وما يرسم له من الآفاق: من جهة الميتافيزيقا ابتداءً (الفصل الأول) لكونها عصب هذه الإشكالية ومأتى المصاعب كلها، وبخاصة من حيث تعلقها بمفهوم الحدثية وتوفيرها للصياغة النسقية للتحليلات العينية وكذلك لتأويلها النهائي؛ ومن جهة الزمانية (الفصل الثاني) بوصفها منوالاً نموذجيًّا لمعالجة المصاعب الخاصة بالتحليل الفينومينولوجي، ومحنةً فلسفيّةً حقيقيّةً على محكّها تُختبر قدرات أيّة فلسفة وممكناتها؛ وأخيراً من جهة التاريخ (الفصل الثالث) الذي، وإن كان دوماً في مرتبة متأخرة، فإنه هو الذي يعطي الفلسفة الفينومينولوجية مداها التأويلي، وهو الذي يعيد طرح سؤالاتها من جديد، لا إحياءً لذكرى ماضية أو اتخاذاً لعبرة، وإنما نزولاً عند الأصول والبدايات التي مكنت لهذا التاريخ وجعلت له من المعنى ما جعلت.

فتحي إنقزّو

8 ماي/مايو 2013

الفصل الأول

الفينومينولوجيا والميتافيزيقا: في الحدثيّة وأوضاعها

الفصل الأول

الفينومينولوجيا والميتافيزيقا: في الحدثيّة وأوضاعها

"إن لم تكن ثمة حقّا فينومينولوجيا فإنه أولى أن تكون ثمة مشكلاتٌ فينومينولوجيّة."

فيتغنشتاين.

إنه من غير اليسير أن نجد في نصّ هوسرل قولاً صريحاً بالعلاقة بين الميتافيزيقا والحدثيّة (Faktizität) على الأنحاء الممكنة لهذه العلاقة تقابلاً أوتواطؤًا أوتكاملاً بين الطرفين[1]. فالظاهر أنهما حدّان متعارضان تعارض ما في الأذهان، من المجردات التي

1 هذه العبارة قليلة الاستعمال، إذا ما استثنينا السياق الفلسفي الذي شكلته الأدبيات الفينومينولوجية التي عرفها القارئ العربي من خلال ترجمة نصوص هيدغر وسارتر ومرلوبونتي. ولا يوجد اتفاق على ترجمتها إلى العربية إذ شاعت عبارة "الوقائعيّة" (التي اقترحها بدوي في ترجمة سارتر، **الوجود والعدم. بحث في الأنطولوجيا الظاهراتية**، دار الآداب، بيروت، 1966، ص 165 وما يليها)، التي يمكن أن تدل أيضاً على ما يدل عليه لفظ Tatsächlichkeit في الألمانية (من Tatsache التي تعني الواقعة الموجودة في الأعيان Fait-Matter of fact)، ولو أن ما بينهما من الفوارق هيّن جدًّا لا يكاد يُرى. أما عبارة Faktizität فهي مصدر من اللفظة اللاتينية Faktum التي تعني الأمر الواقع والحادث أي الأمر المفعول الذي لا رادّ له، والذي ليس بإمكان الفكر اجتنابه ولا استيعابه ولا سبر كنهه وماهيته؛ هو ضرب من البنية التحتية للوجود وللفكر، ونحن لا نختارها من تلقاء أنفسنا، بل تُفرض علينا فرضاً. وهذه الترجمة التي نستعملها توجد، على حد علمنا، في موضعين: في كتاب محمد محجوب: **هيدغر ومشكل الميتافيزيقا**، دار الجنوب، تونس 1995، ص 34؛ وفي ترجمة فؤاد شاهين لكتاب مرلوبونتي: **ظواهرية الإدراك**، معهد الإنماء العربي، بيروت 1998، ص 7. حول مسألة "الحدثية" وموضعها من الإشكالية الهوسرلية ومن السياق الفينومينولوجي المعاصر، راجع:

تعلو على الحسّ، مع ما في الأعيان، من الموجودات الفعلية المشاهدة في العالم الطبيعي. بين الأمرين إذاً شيء مما يفصل العقل عن الحسّ، ويباعد بين النظر المجرد الذي يتوسل الوسائط وبين المعاينة المباشرة التي تجول في مواد الأشياء وتتصل بها بالإدراك الفوري. فضلاً عن ذلك، فإنهما، في نص هوسرل تحديداً، غير مستقري الوضع أصلاً، تتداول عليهما طرائق تحليلية متباينة. فالأمر يتردد، في النصوص الأولى مثلاً، بين اعتبار الميتافيزيقا من الأمور الزائدة على مجرّد التحصيل بالوصف المحض، التي تدخل في نطاق "الافتراض السابق" (Voraussetzung) الذي يتعلق بتأويل للوجود، أو بقول فيه، خارج عن نطاق الشرائط الحدسية الحضورية التي شأنها أن تمكن من الوقوف على بنية الماهية التي تتقوّم بها الكلّيات الصورية المنطقية والعلمية، وبين التسليم بمطابقةٍ بينها وبين "نظرية المعرفة"، بماهي العلم بنقد العقل النظري، أساسُ علم جديد "شأنه أن يفتح السبيل إلى إمكان الميتافيزيقا، إلى علم بالوجود (Seinswissenschaft) بالمعنى المطلق والنهائي" كما جاء في دروس 1907 [1]. وأمّا نسبة الميتافيزيقا إلى الحدثيّة فأمرٌ لا يبدو بيّناً، ولا مفهوم الحدثيّة نفسه من المفهومات التي تتبوّأ موقعاً رئيساً في جملة النّصوص والتّحليلات التي اختصّت بمسألة المعرفة والتي اعتنت بالجملة برفع آثار المفارقة من السّياق المحايث للعقل.

مثلُ ذلك ما جاء في مقدّمة الكتاب الثاني من **البحوث المنطقية** من استعمال لمعنى "الحدثية التجريبية" (empirischen Faktizität) للدلالة على الموقف النفسي الذي يتربص بالتحليل الفينومينولوجي الذي ينبغي عليه أن يأخذ المعيشات من حيث هي في ماهيات محضة لا من حيث هي في تجربة نفسية فعلية [2]؛ أو كذلك بتمييز مستوى السؤال الفينومينولوجي من حيث هو راجع إلى "الإمكان" لا إلى الوجود

A. de Waelhens, *La philosophie et les expériences naturelles*, op. cit.; L. Landgrebe, *Faktizität und Individuation*, Hamburg, F. Meiner 1982; F. Kuster, *Wege der Verantwortung. Husserls Phänomenologie als Gang durch die Faktizität*, Dordrecht, Kluwer, 1996; N. Depraz & D. Zahavi (éds.), *Alterity and facticity. New perspectives on Husserl*, Dordrecht, Kluwer, 1998; F. Raffoul & E.S. Nelson, *Rethinking Facticity*, SUNY Press, 2008; D. Giovannengeli, *Figures de la facticité: Réflexions phénoménologiques*, Bruxelles, Peter Lang, 2010.

1 راجع: Hua II, p. 32/56؛ ت. عربية، ص 68.

2 راجع الفقرة الثالثة من المقدّمة: LU, II.1, p. 9/10 ت. عربيّة، ص 147-161.

الواقعي للأشياء أوالموضوعات، أي إمكان الماهية والمعنى لا إلى "... السّؤال المطروح على جهة التجربة الذي يتعلق بمعرفة مدى قدرتنا نحن الأناس على تحصيل تلك المعرفة فعلاً على أساس من المواد المعطاة جزافاً (faktisch) ولا بمهمة تحقيق هذه المعرفة أصلاً"[1]؛ وأخيراً وفي نهاية المقدمة نفسها يعود هوسرل إلى عين المبدإ الذي أعلنت عنه § 7 – أي "استثناء الافتراضات" (Voraussetzunglosigkeit) الميتافيزيقية والعلمية وحذفها من نطاق التحليل الفينومينولوجي – ليجعله شرطاً للبحث في الدلالة بغير إيقان سابق بوجود فعلي للغةٍ مّا أوللّغات على جهة الحدث الواقع اللهمّ إلا ماكان على سبيل الأمثلة المضروبة:

> **"وليس في نيّتنا أن نتجاوز ما رسمناه من الحدود حين نبتدئ مثلاً بحدث اللغات (Faktum der Sprachen) ونفحص عن مجرّد الدّلالة التّبليغيّة لعددٍ من أشكالها التّعبيريّة وغير ذلك. ليس من العسير أن نتيقّن طول النصّ أنّ التّحليلات المتّصلة بهذه المسائل تكتسب معناها وقيمتها المعرفيّة دون اعتبار العلم بوجود لغاتٍ فعلاً وتواصل بين أناس شأنها أن تخدمهم، ولا عموماً بوجود شيءٍ مّا مثل النّاس والطّبيعة، أم أنّ ذلك كلّه لا يوجد إلاّ في المخيّلة والإمكان لا غير."**[2]

والحقّ أنّ موقف كتاب **البحوث** وإن كان ملتزماً، باعتراف صاحبه، بحياد ميتافيزيقيّ مفترض في ثنايا التّحليل الفينومينولوجي، فإنّه لا يخلو من شبهة التنكّر لهذا الحياد من خلال الإصرار على أن البنية المَثَليّة للمنهج وللأمور الداخلة في التحليل الفينومينولوجي ليست في شيء من التأويل المثاليّ لنظرية المعرفة ولضرب الموضوعات المختصة بها. وكذلك من خلال الحرص على التفريق بين المقامين (العلمي الطبيعي والفلسفي التأملي) دون انشغال بأمر القاعدة الحدثية التي يستند عليها وهي المقصاة في كلّ الأحوال. ومهما يكن من أمر الانزلاقات "الميتافيزيقية" لمبدإ الحذف المنهجي لكل افتراض ميتافيزيقي، اعتقاداً أن أصالة الأشياء عينها بالإمكان تحصيلها بالحدس الذي يتقدم على مختلف التأويلات التي تتنازع معنى الوجود وكيفيات انتقاله إلى المعرفة والإدراك، فإننا نجد في الشهادتين اللتين أتينا على ذكرهما أمرين متواترين:

---

1 م.م.، 22/20؛ ت. عربية، ص 160.

2 م.م.، 24/22؛ ت. عربية، ص 161.

أولهما: أنّ معنى "الحدثيّة" المقصود لا يخرج عن مدلول الوجود الجزاف الذي في المجرى الطبيعي للوقائع لا الوجود الذي تنتظمه مَثلية (Idealität) الحقيقة. إنّ الدلائل على ضرب الوجود الأول كثيرة وليس اعتبارها ذات قيمة تأسيسية إلا عين التهافت وهو سلب للمنطق المحض بما هو علم إمكاني مطلق. ذلك هو غرض كتاب **المقدمات** (الجزء الأول من **البحوث المنطقية**): دحض الأشكال المشتقة من الغلوّ النفساني في تأسيس الأمر المنطقي (das Logische) وتعيين منزلته ووجه معقوليته. ومن ذلك النزعة الأنثروبولوجية مثلاً حيث تقف عند "تكوّن الأنواع" أصلاً لمبادئ الفكر والمعرفة والحال أن هذا التكوّن "واقعة" (Tatsache) أوجملة "وقائع" ليس لنا أن نشتق منها إلاّ وقائع مثلها. ولذلك فإن تأسيس الحقيقة على نسبية الوقائع موقف متهافت (widersinnig) من أجل أنّ "كلّ واقعة هي مفردة أي محدّدة بالزّمان"[1]، والحال أن مفهوم الحقيقة لا يحتمل هذه الزمانية ولا يقتضيها أصلاً. إنّ مناقشة "مبدإ اقتصاد الفكر" أو "مبدأ ماخ-أفيناريوس" في الفصل IX من **المقدمات** لا يقصد أمراً آخراً فالمعرفة ليست قسماً من أقسام التاريخ الطبيعي للنوع البشري[2].

أمّا الأمر الثاني فيتمثل في القول إنّ افتراض هذا المدلول الأولي للحدثيّة، بماهي الوجود الواقعي المفرد، هو موقف ميتافيزيقي وذلك بحسب النطاق الذي رسمته الفقرة

---

1 أنظر:
E. Husserl, *Logische Untersuchungen*: I. *Prolegomena zur reinen Logik*, p. 119; *Recherches logiques 1. Prolégomènes à la logique pure*, 1994, p. 131.
وقد كرر التذكير بهذا المعنى في مقالة 1910 **الفلسفة علماً دقيقاً** ضد النزعتين الطبعانية (Naturalismus) والتاريخانية (Historismus) لكون الأولى ترد الحقيقة إلى واقعة النفس باعتبارها في مساق الزمان الطبيعي، ولكون الثانية تفضي إلى نسبية الحقيقة بردها إلى مجرد محصلة من الوقائع المنخرطة في الزمان التاريخي. وقد قصد بهذا الأمر الثاني نقض موقف ديلتاي وأحدث بذلك سوء فهم معه وهو الذي لم يكن ليقرّ لهذه النسبية التاريخية بأية شرعية فلسفية كما تدل على ذلك المراسلات بين الرجلين إثر هذه المقالة أي سنة 1911.
راجع:
Hua XXV, pp. 3-62; *La philosophie comme science rigoureuse*, op. cit.; «La correspondance Dilthey-Husserl (1911)», in *Philosophie*, 46 (1995), pp. 3-12; M. Heidegger, *Les Conférences de Cassel (1925)*, tr. J.C. Gens, Paris, Vrin, 2003, pp. 111-137.

2 أنظر: LU I, pp. 192-210/212-233

الخامسة من **المقدمات**، أي مجموع الافتراضات التي ينبغي رصدها واستبعادها، والتي هي سندات نظرية للعلوم القائمة، ولا سيما رأس هذه الافتراضات كلها: التسليم بوجود "الفعلية الواقعية" (reale Wirklichkeit) التي هي الوجود الطبيعي بعامة، ويليه تباعاً مجموع التسليمات الأخرى كتلك التي تتعلق بوجود العالم الخارجي في المكان والزمان واقتران العلة بالأثر وسائر ما هو مأثور عن "الفلسفة الأولى" لأرسطو[1]. ذلك ما تثبته مقدمة الكتاب الثاني حين تقرّر أن الاضطلاع "بنظرية المعرفة"، بما هو شأن غير ميتافيزيقيّ، أمر ينبغي تمييزه بالمدلول الفينومينولوجي للنظرية الذي يقتصر على "فعل الفكر والمعرفة بحسب معناه الجنسي الصرف"، أي على "حدس الماهية المحض"، بغير انقياد موضوعي إلى موجودات مفارقة؛ ثم حين تقضي هذه المقدمة بأن شرعية هذه المفارقة (Transzendenz) نفسها لا يلزم التسليم بها ولو كان ذلك في بداهة وجود العالم الخارجي نفسه: "إن مسألة وجود "العالم الخارجي" وطبيعته هي مسألة ميتافيزيقية."[2] الأمر الذي يعني أنها مسألة متصلة بما هو واقع فعلاً أي بما هو موضوع تأويل أخير. إنّ ضرباً من "المفارقة الميتافيزيقية" شأنه إذاً أن يرسم حدّ المقام الفينومينولوجي، أعني مقام العارف بالأمر المنطقي والعلمي، وحدّ التفرقة بينه وبين أشباهه من المقامات الفكرية التي تخلط بين الجهات وتتنقل بين الأجناس نُقلة بغير وجه حق[3].

فلذلك ليس بمستغرب أن يكون كتاب **البحوث المنطقية** هو حامل الإشكالية الرحمية للفينومينولوجيا من حيث اعتملت فيه إمكانات التفكير بالشرائط الكلية للعلم

---

1 م.م.، ص 11/11.

2 م.م.، 22/20؛ راجع بخصوص مسألة "العالم الخارجي" وقضية وجوده التي كثر الجدال حولها في أدبيات نهاية القرن 19، ومن حيث تطرح من وجهة نظر غير ميتافيزيقية، مقالة ديلتاي:

W. Dilthey, «Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Ausenwelt und seinem Recht», in *Gesammelte Schriften V*: *Die geistige Welt*, hrsg. G. Misch, 1924, pp. 90-138; «De notre croyance à la réalité du monde extérieur. Contribution relative à la question de son origine et de son bien-fondé», in *Le monde de l'esprit I*, trad. M. Rémy, Paris, Aubier-Montaigne, 1947, pp. 95-144.

3 هوسرل، م.م.، 160/145 وهو نقد موجه لأصحاب علم النفس من غلاة التّجريبيين. أُنظر أيضاً: Hua II, p. 39/64-65 ت. عربية، ص 75.

اعتمالا غير ميتافيزيقي، أي غير متعلق بأيّ وجود ولا بأيّ نظام سابق من نظامات المعرفة، ولا بأي علم قائم ولا سيما بما كان في هذه السابقات كلها متعينا تعيّناً فعليًّا أي واقعاً أوحادثاً في الزمان أوفي التاريخ. إنّ شأنه أن يرتدّ إلى ما قبل هذه التعيّنات كلها: إلى حيث الإمكانُ الصرف دستوراً للعلم وقانونا لانتظامه، شرطاً لنموه في الزمان، وفكرة على حدّ التحقق والامتلاء لا تقف ولا تنتهي. ولئن كان الأفق الذي أعلن عنه هذا الكتاب مدركاً لوجاهة ابتدائه بالماهية، التي هي الممكن الأقصى الذي بحوزته حينذاك، حريصاً على استبقاء الحدثية الدّنيا في رتبة الوجود المفرد الذي لا يشهد له انخراطه في الزمان بأية جدارة علمية، فإنه مع ذلك قد حرص على اعتبار هذا الابتداء هو وجه الانتظام الرئيس والأصلي للعلم: "إن الانتظام النسقي (*Systematik*) الذي هو خاصّة العلم، أي العلم الحق والأصيل بالطبع، ليس اختراعاً من عندنا وإنما هو قائم في الأشياء (*Sachen*) حيث نعثر عليه ونكشف عنه ليس إلاّ."[1] ولعلها قمة الإشكال التي تعترض قارئ هذا الكتاب: هل هذه العودة إلى الأشياء بريئة من كل احتفاء "ميتافيزيقي" بالمحوضة الأصلية للوجود، أي بنقاوته الأولى، أم أن هذه البراءة من جنس افتراضي كأمر يتعيّن التحقّق منه في كلّ جزءٍ من العمل الفينومينولوجي وفي كل طور من أطوار العلم، وهو أقرب إلى الفكرة اللامتناهية التي تمكّن لحركة الفكر وتضعه على حدّ نفسه؟ أليس في هذا اللاّتناهي استحالة العلم نفسه واستحالة بلوغه؟

1. الميتافيزيقا و"المنطق العيني"

والحقّ أن هُوسّرل سيصرف لتأصيل هذه الحركة الكاشفة عن الأشياء بماهي عين الحركة الذاتية للعلم همّا كبيرا وسينشغل بها في السنوات التي تلت كتاب **البحوث**

---

1 م.م.، 15/15 وهو التعبير الفلسفي الأول لا فقط عن مبدإ "العودة إلى الأشياء أنفسها" الذي ستعبر عنه مقدمة الكتاب الثاني تعبيرا صريحا وإنما عن طبيعة هذه العودة من حيث تباشر هذه الأشياء "من أسفل". لا ننسى أنّ هيغل قد استعمل أيضا نفس العبارة في **فينومينولوجيا الروح** ولكن المسار الجدلي الذي تنخرط فيه الأشياء إنما هو مخالف مخالفة تامة لطبيعة المنطلق الفينومينولوجي الأصلي الذي يفترض إمكان الابتداء بالأشياء عيناً، أي إمكان انعطائها للحدس والرؤية العاقلة لا انتزاعها من تجارب سلبية. لقد بقي موقف هوسرل من هيغل سلبيا إلى أبعد الحدود موافقا في ذلك المناخ السائد في الأوساط الفلسفية والجامعية الألمانية في زمانه.

(1900–1901) واعتمل فيها التحول نحو أفق التجارب المباشرة للذاتية الفينومينولوجية التي دون الكلّيات الصورية للمعرفة. بذلك تصير الفينومينولوجيا "تجربة" يمكن، بضرب من الدّربة والارتياض الروحي، انتزاعها من الانقياد المكين إلى المقام الطبيعي وتحويل هذا المقام نفسه إلى مسألة فلسفية من شأنها أن تهيء للإقبال على الترتيب المثالي للوعي وللمعرفة[1]. ولذلك فإن كانت الوقائع والأحداث وسائر الأعراض الطارئة على التحليل المنطقي الصرف قد اعتُبرت أموراً خارجةً عن نطاقه أوغريبة عن مطلوبه، الذي هو العلم الكلي بالماهية الثاوية في المعقولات وفي مساقاتها المقولية بعامة، أو كانت مرادفة للتأويل الميتافيزيقي الذي يقتضي ضرباً من المفارقة لا يقبل التحقق الفينومينولوجي أصلاً، فإن الحال قد بات أقرب فأقرب إلى طرح أمر هذه المفارقة، أو المفارقات المختلفة، التي تحاذي المقام الفينومينولوجي محاذاة شديدة وتداخله مداخلة لا يقدر الفكر أن ينفك منها مرة واحدة أويعتزل أشكالها وآثارها اعتزالاً نهائيًّا. ولعلّ هذا الوضع الذي اقترن بما يُعرف بالتحول الترنسندنتالي للفينومينولوجيا عند هوسرل قد بات دالاًّ على طبيعة هذه الفلسفة نفسها أي ارتهانها لقضايا المنهج واضطرارها إلى مسارات متواترة لمعاودة الأمر نفسه والبدء في كل مرة على جهة المعاودة والاستئناف[2].

---

1 لدروس 1910–1911 "**عيون المسائل الفينومينولوجية**" وضع نموذجي في الاضطلاع بهذا الأمر: استخلاص "الفينومينولوجي" من الشِّرْكة التي بين الطبيعة أوالعالم الطبيعي وبين الوعي. إن مسألة "المفهوم الطبيعي للعالم" (*natürlicher Weltbegriff*) الذي تطرحه هذه الدروس هي حسب تقديرنا أول شكل من الأشكال الفلسفية الفعلية لمعالجة الحدثيّة بوصفها أساساً تجريبيًّا للموقف الفينومينولوجي. ولعل أهمية هذه الدروس ترجع إلى أمرين اثنين: أولهما الإسهام في تخليص الفينومينولوجيا من هيمنة المنوال النظري المعرفي والمنطقي الصرف وتنزيلها ضمن سياق تأسيسي تجريبي يفترض أسبقية الموقف الطبيعي والمفهوم الطبيعي للعالم وبسطهما كمهمة فلسفية تمهيدية؛ ثانيهما فتح المجال لتنويع إمكانات التأسيس الفلسفي للتحليلات الفينومينولوجية العينية اعتماداً على هذا المفهوم الطبيعي بوصفه دليلا ممكناً على الانتظام النسقي لهذه التحليلات. راجع:
E. Husserl, *Grundprobleme der Phänomenologie,* in Hua XIII, pp. 111-138; *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, tr. J. English, Paris, PUF, 1991, pp. 88-128.

2 بخصوص معنى "الاستئناف" وما يتصل به من تجربة فلسفية نموذجية في فينومينولوجيا هوسرل، راجع كتابنا: **هوسّرل واستئناف الميتافيزيقا**، دار الجنوب، تونس، 2000، المقدمة، ص 5–34.

وفي الحقيقة فإن مثل هذا الوضع ما كان له أن يفرض نفسه لولا قرار الخروج عن النطاق الذي رسمته **البحوث** والانخراط في موقف حسم أمره من جهة الحكم الميتافيزيقي للأشياء "الفينومينولوجية" الأساسية لفائدة الحل المثالي ولفائدة الترتيب المخصوص لهذا الحل أي ضرب "التعالي" الذي يتعلق به ويسلم بمشروعيته الفلسفية القصوى. ومهما كان من أمر المنازعة بين أتباع هوسرل أوبين قرائه حول انتساب كتاب **البحوث** أصلاً إلى اختيار ميتافيزيقي بعينه في جملة القرارت التي التزم بها[1]، أوكذلك حول مشروعية هذا التحول المثالي نفسه وفساد نتائجه على الفينومينولوجيا برمتها[2]، فإن رأس الأمر عندنا هو أن نتبين أن طبيعة التأويل المتعالي للفينومينولوجيا ذات اتصال فعلي بالأغراض المعرفية لفلسفة **البحوث** وأنها محددة سلفاً بالأفق المنهجي لهذا الكتاب الذي اكتمل باكتشاف مفهوم "الردّ" بعد سنوات قليلة (سنة 1905 بالتحديد) وتوسيع تطبيقاته على مدارات البحث الفينومينولوجي كلها. ولذلك يمكن أن نحدد قرينتين على ذلك لا يُشار إليهما عادةً كأمارات على دور **البحوث** في التحول المتعالي للفينومينولوجيا: 1- أن دائرة المحذوفات الميتافيزيقية التي يقتضيها المنهج أعني كل ما يتعلق بالمفارقة تنتقل إلى وضع متقدم في بناء المقام الفينومينولوجي ويتأكد حضورها العنيد بالتدرج والتقدم في هذا البناء وفي توسيع مداه الموضوعي أوالأنطولوجي؛ 2- أن الميتافيزيقا نفسها التي تبين لنا أنها ذات نسبة وثيقة إلى هذه المفارقة تنتقل بسرعة إلى وضع رئيس أي تتخذ لها بين أسماء

---

1 وهو موقف هيدغر رغم تقديره الكبير لهذا الكتاب، وكذلك جاك دريدا في **الصوت والظاهرة. مدخل إلى مسألة العلامة في فينومينولوجيا هوسرل**، الذي أنجزنا ترجمته إلى العربية: المركز الثقافي العربي، بيروت-الدار البيضاء، 2005، ص 25-43. راجع:
M. Heidegger, *Einführung in die phänomenologische Forschung*, *GA* 17, 1994, pp. 52-56; «Mon chemin de pensée et la phénoménologie», in *Questions IV*, Paris, Gallimard, 1976, pp. 164-165; J. Derrida, *La voix et le phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*, Paris, PUF, 1985, pp. 1-16.

2 وأشهر خصوم هوسرل بهذا الصدد تلميذه ومساعده رومان إنغاردن. راجع حول النصوص والمحاور الأساسية لهذه الخصومة:
R. Ingarden, *On the Motives wich led Husserl to transcendantal Idealism*, tr. A. Hannibalsson, M. Nijhoff, Den Haag, 1975; *Husserl, La controverse Idéalisme-Réalisme*, Introduit, traduit et annoté par P. Limido-Heulot, Paris, Vrin, 2001.

العلم المستحدث مقاما أولا من غير أن تكترث بتبرير مدلول هذا الإسم ولا بسبق هذا المقام على غيره.

إنّ السّؤال الذي طرحه هوسّرل في فاتحة الفصل الثالث من **الدروس حول المدخل إلى المنطق ونظرية المعرفة** (1906–1907): "**ماهي الميتافيزيقا وماهي الأنطولوجيا الميتافيزيقية؟**"[1] شأنه أن يبدّد هذه الحيرة ويدلنا إلى سبيل قد يهدينا إلى تبيُّن مدلول عودة الميتافيزيقا في نصوص التحول نحو الإشكالية المتعالية كما فوجئ بها المتابعون الأوائل لهذه الدروس. كذلك يفاجأ بها قارئ **الدروس الخمسة** في السنة نفسها (1907)، حين يجد منذ الدرس الأول إقراراً صريحاً بالمطابقة بين الفينومينولوجيا (= نقد العقل النظري) وبين الأنطولوجيا والميتافيزيقا (= علم نهائي بالوجود)، مطابقةً ليس فيها شيء من مأثورات التاريخ مما تتعلق به هذه الحدود بعضها ببعض وتستمد موضوعاتها، وإنما هي محددة بما اكتُسب من جدّة المقام الفلسفي:

> **"إنّ التأمل النظري المعرفي هو وحده الذي يُحدث الفارق بين الطبيعيات والفلسفة؛ وهو الذي بفضله يظهر أن العلوم الطبيعية بالوجود ليست علوما نهائية بالوجود. ثمة حاجة إلى علم بالموجود على معنى مطلق. وهذا العلم الذي هو سميّ الميتافيزيقا، يطلعُ من نقد للمعرفة الطبيعية في لعلوم الجزئية نقداً محصّلاً من النقد العام للمعرفة أساسه البصر بماهية المعرفة وبموضوع المعرفة بحسب مختلف هيئاته الساسية، وبمعنى مختلف التضايفات الأساسية التي بين المعرفة وموضوعها [...]**
>
> **الفينومينولوجيا: [لفظ] يدلّ على علم وعلى نظام من الميادين العلمية؛ غير أن الفينومينولوجيا تدل كذلك وفي الأصل على منهج وعلى موقف للفكر (Denkhaltung): موقف الفكر الفلسفي بخاصّة والمنهج الفلسفي بخاصة."**[2]

---

1 أُنظر:
E. Husserl, *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie. Vorlesungen 1906-1907*, Hua XXIV, p. 95; *Introduction à la logique et à la théorie de la connaissance. Cours (1906-1907),* Préface J. English, tr. L. Joumier, Paris, Vrin, 1998, p. 143.

2 أُنظر: Hua II, p. 23/45، ت. عربية، ص 56.

ولـذلك تتحـرك هـذه المطابقـة علـى أرض لا نسـبة لهـا إلى المفهـوم الأرسـطي للفلسـفة الأولى، أي إلى السـبق الفعلـي لنظريـة "الموجـود بمـا هـو موجـود"، وتتحـرى الجواب على ذلك السؤال بغير التزام بمفترضات هـذه النظرية الراجعة بالجملة إلى ما يسـميه هوسـرل "الاعتبـار الطبيعـي للعـالم" (natürlichen Weltbetrachtung). إن هذا الاعتبار هو قاعدة العمل المشتركة بين الفكر العلمي والفكر العامي المتقدم عليه والتي تفترض التسليم القبلي بوجود الأشياء والموجودات في الزمان والمكان وبأشكال التعلق التي بينها وبين المعيشات الفعلية التي تنطوي عليها الذاتية العارفة وسائر ماهو معطى بنحو سابق على التحقيق النقدي والنظري. وهو الأمر الذي تتأسس عليه "التأويلات" المرتبطة بالنظريات العلمية من حيث هي ذات منظورات متحولة غير نهائية بالضرورة. ولئن كانت المطابقة بين الحدود التي أشرنا إليها بإجمال في **الدروس الخمسة** قد أسهمت في إحاطة المقام الفينومينولوجي نفسه بنوع من الغموض، فإنها لدى **الدروس في المنطق ونظرية المعرفة** قد لقيت صياغة واضحة وبينة؛ إذ أنّ المعنى النهائي للميتافيزيقا، بماهي العلم المطلق بالوجود، مختلف عن ضرب الإخبار الطبيعي عنه بالرجوع إلى الأنطولوجيات القائمة فعلاً ذات القيمة النّسبية؛ إنها بقول هوسّرل:

"... علمٌ بالوجود ذو قيمة نهائيّة يتعين عليه وحده أن يوفي باهتماماتنا العليا والقصوى حول الوجود وينبغي عليه أن يطلب ما يصلُح فعلاً بالمعنى الأقصى والنهائيّ. إن هذا العلم الجذري بالوجود، العلم بالوجود بالمعنى المطلق، هو الميتافيزيقا. بيّنٌ أنها إنما تتنامى بواسطة بحث نقدي يتعلق بالمعنى وبالقيمة النهائيين للأسس المبدئية للعلوم التجريبية وبواسطة إيضاحها وإسنادها بالحد الأقصى. فإن تمّ إنجاز هذا النقد كان بإمكاننا حينها أن نعتمد أي تأويل للوجود يحصل عنه بوصفه صادقا ونهائيا. الأمر الذي يجعل من البيّن ساعتها أن الميتافيزيقا علم يتعلق بالعلوم الأخرى التي تنظر في الواقع ويفترضها في الأصل."[1]

يحصل عن ذلك التكافؤ الفلسفي بين حدي الميتافيزيقا والأنطولوجيا، الذي، وإن أنكر واضعه نسبته إلى المقالة الأرسطية في "الموجود بماهو موجود" (*on è on*)،

---

1 أنظر: Hua XXIV, pp. 99/146-147

فإنه يرده إلى مدلول "الموجود المطلق" (*ontôs on*) الأفلاطوني ويعتقد بذلك أنه يستنقذه من اشتباهات وتغليطات الموجود التجريبي بعامة[1].

وليست هذه الرجعة إلى أفلاطون مطلوبة لذاتها بل لكونها تمكّن لمقام الفكر الفينومينولوجي من جهة تمتين الأفق الميتافيزيقي الذي يقتضيه موازنة بين ضربين من الميتافيزيقا: أما الأول فهو الذي موضوعه "الأنطولوجيا الصورية" أي تلك التي غرضها أن "تنظر في الوجود بعامة (überhaupt) أي في العمومية الأعمّ، في عمومية تتجاوز كثيراً الميدان الميتافيزيقي"، وهي التي موضوعها الموجود الذي هو حامل لكل منطوق والذي هو مدار الأمر على الحقيقة وكل ما يتعلق به ويدل عليه وسائر الفوارق المنطقية الصورية التي تدخل في "الدائرة الميتافيزيقية" بحصر المعنى[2]؛ وأما الثانية فهي التي تختصّ بما يسمّيه هوسّرل "الأنطولوجيا الميتافيزيقيّة" أي الأنطولوجيا العلمية التي هي ذات غرض ميتافيزيقي بمعنًى مستحدثٍ تماماً:

> **"إن الميتافيزيقا ينبغي أن تطلب كل ما هو واقعٌ (*realiter*) بالمعنى الأقصى والمطلق. وهي تدعي تعاطي التأويل أي التأويل الذي له قيمة نهائية فيما يخص العلوم التجريبية للواقع. إنها كذلك متصلة اتصالا جوهريا بمحتوى هذه العلوم الذي تكتسب بفضله العلاقة بالفعلية الواقعية التي تمثُل أمامنا بالفعل، بالفعلية الواقعية كما هي فعلاً."[3]**

ولئن كانت الأنطولوجيا الصورية هي علم الموضوع بعامة الذي يقبل كل صورة وكل تعيين فإن الأنطولوجيا الميتافيزيقية هي علم الوجود بالفعل أي علم تأويله ولذلك

---

1 م.م.، 147/99. ولعلّ العودة إلى هذا المطلب الأفلاطوني ضد أرسطو إصرار على أن التأويل الأفلاطوني للوجود الذي في أساس الفينومينولوجيا برمتها من **البحوث المنطقية** (1900–1901) إلى **المنطق الصوري والمنطق المتعالي** (1929) و**أزمة العلوم الأوروبية** (1935–1936)، هو الأجدر بالاعتبار لكونه يرفع الحدس إلى رتبة عليا في تشكيل المعقولية والفكر ويقيم اللغة والقول على هذه القاعدة البصرية القصوى. بخصوص قراءة هوسرل لأفلاطون، راجع:

E. Husserl, *Erste Philosophie I: Kritische Ideengeschichte*, Hua VII, pp. 11-16; *Philosophie première I: Histoire critique des idées*, tr. A.L. Kelkel, Paris, PUF, 1990, pp. 14-22.

2 م.م.، 147/100.

3 م.م.، 148/100.

فإنه يلزم لها "شرائط سابقة" ولا سيما "اعتماد الحقائق التي تنبني على الماهية العامة للوجود الفعلي بماهو كذلك." وينبغي لها أن تكون "أنطولوجيا قبلية" لا بالقبلي المنطقي الصوري وإنما بقبلية ميتافيزيقية تتعلق بما يدخل في تكوين فكرة الواقع والوجود الواقعي الفعلي بالمقولات الأساسية التي تمكن من تحصيله وتحصيل ماهيته[1]. إن هذه الأنطولوجيا القبلية التي شأنها أن تمكن الفكر من الفعلية الحدثية لا من الفعليات الجزئية التي هي موضوعات لعلوم خاصة - وإن كان هذا الإمكان غير يسير - إنما ينبغي أن تعتني بالواقعي أوالفعلي بعامة وسائر التخصيصات الداخلة في نطاقة أي تلك التي تكون ماهيته وقانون ماهيته، وبالفعلي المفرد أي الوجود لأجله أو الشيء بعامة وسائر التحديدات المشابهة له (العلاقة، الزمان، العلة، الأثر...):

> **"وإذاً ينبغي أن يكون ثمة علم بالموجود الفعلي بما هو كذلك في أعم العمومية وأن هذه الميتافيزيقا القبلية عليها أن تكون الأساس الضروري للميتافيزيقا المؤسسة تأسيساً تجريبيًّا والتي لا تدّعي فحسب علماً بما يكون في فكرة الفعلية الواقعية بعامة بل هي تدعي علماً بما هو بالفعل وبماهو فعلي وتدعي تحديد ماهو فعلي بنحو نهائي بشكل عام في المقام الأول بحثاً عن التحديدات العامة والتي هي حدثية فقط (عناصر، خواص، قوانين) للواقع الحدثي، ومن بعد ذلك وبشكل خاص في دائرة الوجود الحدثي حتى يمكن فهم ماهو واقع (*realiter*) بشكل نهائي."[2]**

---

1 م.م.، 100-101/148. حول مفهوم "الأنطولوجيا الصورية" وأصوله عند بولزانو وهوسّرل: F. Nef, *L'objet quelconque. Recherches sur l'ontologie de l'objet*, Paris, Vrin, 1998, pp. 31-38, 117-123.

2 م.م.، 101-102/149. أنظر بخاصة الحاشية الأولى في الصفحة نفسها حيث تتميز هذه الميتافيزيقا عن علم افتراضي أو مأمول بالأشياء في ذاتها التي وراء الطبيعة. لعل الميتافيزيقا المقصودة هاهنا عند هوسرل هي ضرب من "الطبيعيات" المحضة وليست علماً بما بعد الطبيعة أوبما وراءها. بخصوص أوضاع الميتافيزيقا في نص هوسرل، راجع:
A.L. Kelkel, «Husserl et le problème de la métaphysique», in N. Depraz & J.F. Marquet (éds.), *La Gnose, une question philosophique. Pour une phénoménologie de l'invisible*, Paris, Cerf, 2000, pp. 193-216; D. Seron, «Métaphysique phénoménologique», in *Bulletin d'analyse phénoménologique*, I/2 (Septembre 2005), pp. 3-174; II/2 (Mars 2006), pp. 3-75 [http://www.bap.ulg.ac.be/index.htm].

ولذلك تتبين المقابلة بين "ميتافيزيقا صورية"، من حيث هي علم الوجود القبلي بماهو فعليّ والتي هي ذات وضع متقدم على العلوم التجريبية، وبين "ميتافيزيقا مادية"، هي "الميتافيزيقا بالمعنى الخاص"، وهي لاحقةٌ على هذه العلوم تضطلع بتأويلها بأخرةٍ أو من بعد اكتمالها. وما بين الاثنين شِرْكةٌ وتعلّقٌ يجعلان المنطق لا "قاعدةً سفلى" (Unterbau) للميتافيزيقا فقط، بل هو الذي يضطلع بالطبع بتأسيسها. ألا يجوز القول عند هذا المستوى من نمو الإشكالية الفينومينولوجية - وقد باتت أقرب إلى إعلان الانعطاف الترنسندنتالي - أن العودة إلى الميتافيزيقا، التي لم تكن **البحوث المنطقية** لتُقرّ بها إقراراً صريحاً، إنما هي مساوقةٌ لعودة الفكر إلى الطبقة المادية للوجود أي إلى الحدثية في نهاية المطاف وأنحاء معقوليتها القصوى؟ أليست "ميتافيزيقا الحدثية" هي العنوان الذي ارتآه هوسرل - من غير أن يعلن عن ذلك تصريحاً - للدلالة على ذلك المنعطف من قبل أن يحدث التحول نحو الأفق التكويني والتاريخي للتحليل الفينومينولوجي؟[1]

لئن جاز لنا الإقرار بالتلازم بين المنعطف المتعالي وبين استئناف ميتافيزيقا الوجود الحدثي في هذا المستوى، فإنه يلزمنا التنبيه على أن التعلقات الممكنة بين الكلي المنطقي والكلي الميتافيزيقي، أو بين "المقولات المنطقية الصرفة" ونظيرتها أي "المقولات الميتافيزيقية" أو أخيرا بين "المفردات (Singularitäten) المثليّة" و"المفردات الفعلية"، إنما هي أدخل فيما بادر إليه هوسرل قبل هذه الدروس (1906-1907) من توسيع فلك النظر الفينومينولوجي إلى مدار المواد الإحساسية الأولى وضرب اتصالها بالكليات المقولية وبصورة المعرفة الممكنة بعامة، أي "فينومينولوجيا الاستحضارات الحدسية" التي اشتغل عليها منذ نهاية القرن 19 وحازت موقعاً مهمًّا في أعماله[2]؛ فضلاً عن الأفق

1 لكن الغالب على الدارسين أخذ هذا العنوان ضمن سياق الإشكالية المتأخرة والحال أنه يتصل بمنابع الفينومينولوجيا الترنسندنتالية. راجع:
A. Montavont, *De la passivité dans la phénoménologie de Husserl*, Paris, PUF, 1999, pp. 194-207; N. Depraz, *Transcendance et incarnation. Le statut de l'intersubjectivité comme altérité à soi chez Husserl*, Paris, Vrin, 1995, pp. 338-340.

2 أنظر بهذا الخصوص:
E. Husserl, *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung*, Hua XXIII; Phantasia, *conscience d'image, souvenir*, tr. R. Kassis & J.F. Pestureau, Millon, 2002; *Ideen...I*, Hua III.1, p. 287, Bem. 1; *Idées...I, p.* 421, note (b).

الذي افتتحه النظر في منزلة العمق الهيولاني من التحليل الفينومينولوجي والممكنات التي ينطوي عليها تأهيل الفينومينولوجيا المادية في قلب فلسفة متعالية صورية النزعة في الأصل[1]. وكيفما كان تفضيل هوسرل للشكل النظري الحملي من المعرفة، الذي هو أساس ثبوت العلم واتصاله، فإنه تفضيل إجرائي لعله حادث عن إفراط **البحوث** في تأسيس المعقولية النظرية على "الماتيسيس" المحض. وهو عموما تفضيلٌ نسبي لكونه يقر تصريحاً أنه لا معنى للمقوليّ بغير استناد ممكن إلى مادة المعرفة، بل إن عمومية المنطقي نفسها، ومهما بلغت من اللاتعيّن، تبقى مشدودة إلى شيئيّة فعليّة (Sachhaltigkeit) لها بالضرورة نسبة إلى الأمر المنطقي حتى يستقيم بذاته. ولذلك فالمقولي لا وجاهة له بغير مادة المعرفة التي يفترضها أي بأمر فوق المنطق أوخارجه هو من "عالم الهيولى υλη"[2]. إن مثل هذا التوسيع للمنطق يجعله يضطلع بالفصول والتفاريق التي بين المفردات المثلية والفعلية والأجناس والأنواع والروابط والعلاقات وغير ذلك، وهو أمر في غاية الأهمية لضبط الفصول التي هي في صلب الواقع والتي ستنشغل بها التحليلات اللاحقة وبتحقيقها الميتافيزيقي وليس للفكر أن يستثنيها من نظره أصلاً. بل يبلغ هذا التوسيع حدّ التفرقة بين منطق للقبلي الصوري ومنطق للقبلي المادي المعنيّ "**بنظرية علم الواقع بعامة**"، أوبين "المنطق الصوري" الذي يختص بمقولات الصورة المحضة للفكر و"**المنطق الفعلي**" الذي يختص بمقولات المادة المحددة بالصورة أوالمقولات الميتافيزيقية[3]. بيد أن المشكل هاهنا إنما هو في نحو العلاقة التي بين "الأنطولوجيا الصورية" (المنظومة العامة **للماتيسيس المحض**) وبين "أنطولوجيا الواقع" إذا كانت الأولى – وهي صورة نظرية النظريات أي نطاق العلم بإطلاق – غير معنية بما يسميه هوسرل "الميتافيزيقي" الذي من جنس الهيولاني بالطبع. إن المقولات الفعلية يمكن اعتبارها تحقيقا للمقولات الصورية، وبنحو عام فإن العلوم والفنون التي

---

1 راجع:
Hua III.1, pp. 191-196/287-294; M. Henry, *Phénoménologie matérielle*, op. cit., pp. 13-59.

2 راجع: Hua XXIV, pp. 104-105/151-152

3 م.م.، ص 111-112/158-159. من البين أن هذا التوسيع لمدار المنطق محدد تحديداً حاسماً لبناء الإشكالية التقومية أي تناول الواقع الفعلي من جهة التمييزات الميتافيزيقية القصوى المحايثة له ولا سيما التمييز الأكبر في قلب حدثية العالم الفعلي: الطبيعة والروح.

تعتني بالصورة μορφη إنما لها علاقة بالانتظام القبلي للواقع وهي تحيل على المادة من حيث هي أساس أقصى أوأخير ليس يمكن رده إلى أساس يتقدم عليه: إنها "المفردات القصوى" التي من سنخ الوجود المادي (stofflich) والتي هي دالة على التشخص بوصفه رتبةً أصلية للموجودات ومن حيث هو أدخلُ في تقاسيم الوجود الفعلي: "وإنّه لشأنٌ عظيمٌ لبحثٍ فينومينولوجيّ عميق أن يكشف أصل هذا التّمييز [بين المادّي والصّوري] وأساسه الأخير."[1]

وإذاً يحصل عن هذا الوضع مكسبان جوهريان: أولهما أن المنطق الفينومينولوجي إنما هو أكثر من مجرد نظرية صورية لا لكونه منخرطاً في الأصل في سياق نظرية المعرفة ونقد العقل النظري فقط، وإنما لتعلقه بالدائرة المادية التي هي الآية على تشخص الوجود، والتي هي مطابقة للميتافيزيقي باعتباره حدًّا أقصى للفكر. إنّ هذه العودة إلى الطبقة الهيولانية للوجود لعلها تحمل بذرة الإشكال التكويني باعتبار الانتظام التأسيسي للتجربة مبنيًّا على سبق البنى غير الحملية على البنى الحملية وتأليفاتها؛ وأمّا ثانيهما فيتعلّق بما يسمّيه هوسّرل "التمام الميتافيزيقي" الذي ينبغي أن يُطلب من المعرفة العلمية أي القيمة النهائية والقصوى التي يجب استخلاصها منها أواستكمالها بها؛ وقد تبينا أنها قيمة تأويلية لا تدرك بغير التفرقة بين "ميتافيزيقا الواقع الحدثيّ الفعليّ"، وبين "النظرية الميتافيزيقية القبلية في الوجود"[2]، التي تتقدم على العلوم الجزئية وكأنها بمقام "الميتافيزيقا العامة" (*metaphysica generalis*) في الاصطلاح المأثور عن التراث. إن اقتضاء المنطق والأنطولوجيا الصوريين لمنطق ولأنطولوجيا فعليين إنما هو الدليل على حاجة الفينومينولوجيا إلى ميتافيزيقا من جنس خاص، أو إلى "ميتافيزيقا خاصة" (*metaphysica specialis*)، ليس شأنها اللّه والعالم والنفس – ولو كانت تجعلها في آجال تحليلية لاحقة ومتأخرة – وإنما فعلية الوجود المادي الذي يتقوم به كل واقع وتتشكل به طينة الوجود في العالم لكل موجود ممكن وحدثيتُه القصوى والأخيرة: إنّ ميتافيزيقا الحدثية هي العنوان الفلسفي الأكبر على مقام التعالي الفينومينولوجي أي على مقام يأتمر فيه كل شيء بحكم الوعي ويمتثل فيه الجميع إلى قضاء الذات.

---

1 م.م.، ص 155/108.

2 م.م.، ص 161/114.

2. في الحدس والتأويل: الماهيّات والوقائع

إن النّقد الذي يضع فينومينولوجيا هوسّرل في سلة المنظومات الميتافيزيقية ويطعن فيها بشبهة الانتماء إلى تاريخها ولغتها ومنطوقاتها الكبرى، أيّا كانت وجاهة الحجج التي يقدمها، لا يدرك التّفاوت الذي بين المعنى أوالمعاني المأثورة للميتافيزيقا والمدلول المستحدث الذي اضطلع به هوسرل ولا سيما ما كان فيه من المعاني التأويلية التي تخرج عن نطاق الفكر النظري الواضع والتي تمسّك بها هوسرل إلى حدود متأخرة من فكره وبأشكال وصيغ متباينة. بل يمكن القول إن استعمالات هوسرل للميتافيزيقا لفظا ومعنى، سلبا وإيجابا، لا يخرج في غالب الأحيان والمواضع عن هذا المعنى الرئيس أي المعنى "التأويلي" المشتق من اعتبار الحدثيّة القصوى للذات وللعالم.

فلذلك يتعين أن ندرك التحول نحو الإشكالية المتعالية منذ سنتي 1906-1907 من حيث هو قائم على نواة ميتافيزيقية صلبة يستند إليها التحليل الفينومينولوجي لا تُشتق من تأويلات سائرة للوجود أومن استئناف لادعاءات لا أساس لها في الأشياء أنفسها. إنها النواة التي تضع الفكر على حدّ الوجود الفعلي أي تعود بتأويله إلى المعنى النهائي الذي يقتضيه لا إلى كثرة المعاني المبثوثة بنسب ومقادير متفاوتة. ذلك هو عين المعنى الذي عاد إليه هوسرل في الدروس حول **الفلسفة الأولى** (1923-1924) مُذكّراً بأنّه هو المقصود بمشروع كتاب **الأفكار** (1913)، أي بما بلغه مستوى الإشكالية الفينومينولوجية ومداها الأقصى؛ وكذلك حين جعل الميتافيزيقا أفقاً مأمولاً لمشروع هذا الكتاب وإن كان قد وقف دونه فعلاً كما هو الأمر في نص "**التذييل**" (1930) على النشرة الإنغليزية للكتاب نفسه. ولئن كنا لا نجد في نص الكتاب، الذي نشره هوسرل بعد فترة صمت طويلة عقب نشر **البحوث المنطقية** مطلع القرن 20، والذي شدّ انتباه قرائه الأوائل من كبار الفلاسفة[1]، وكذلك من الشبان المبتدئين

---

1 مثل بول ناتورب وقد حرر مراجعة نقدية لهذا الكتاب:
P. Natorp, «Husserls "Ideen zu einer reinen Phänomenologie"», in *Die Geisteswissenschaften* I (1913-14), pp. 420-426 et 448-451; *Logos*, VII (1917-18), pp. 224-246, tr. A. Mazzú, «Les *Idées pour une phénoménologie pures* de Husserl», in *Recherches Husserliennes*, 15 (2001), pp. 3-30; tr. J. Servois, in *Philosophie*, n° 74 (2002), pp. 15-39.

حينها[1]، إقراراً صريحاً بحاجة الفينومينولوجيا إلى ميتافيزيقا تكمّلها، ولا تمييز وضع هذه الميتافيزيقا تصريحاً، فإن مسالك التحليل الفينومينولوجي ومدارجه قد كانت دالة على ذلك من حيث اقتضاء هذه الميتافيزيقا على جهة الاستشراف الأقصى للممكنات التي ينطوي عليها الفكر مرتين على الأقل:

- ففي الحاشية الواردة في الفصل الثالث من الباب الثالث من **الفلسفة الأولى** (الجزء الأول) - "العقلانية والميتافيزيقا في العصر الحديث" - حيث يقع رفع مستوى إشكالية 1913 إلى درجة أكمل في إدراك أفقها التاريخي الذي وضعته دروس 1923-1924 في مستوى النقد المحايث لأنطولوجيات العقل الحديث. إنه دليل على أن "ميتافيزيقا الحدثيّة" خيط استدلالي رفيع ينتظم نمو الفلسفة الفينومينولوجية وضرب "الأنطولوجيا" الذي ينبغي لها. إن هذا النص شديد التركيز والكثافة يستحق أن نتأمل فيه من جديد حتى ندرك معنى المقايسة الذي يضطلع به بين الأنطولوجيا ت القائمة من جهة، ولا سيما المحدثة منها من تراث العقلانيين من حيث هي فنون عقلية قبلية صرفة، وبين الأنطولوجيات الممكنة التي يقتضيها المقام الفينومينولوجي أي الصورية والمادية بوصفها أسساً قصوى للموضوعية. يستحق هذا النص أن نذكره كله:

"في لغة كتاب **الأفكار من أجل فينومينولوجيا خالصة** يجوز القول: إن المفهومات الرئيسية ومبادئ الأنطولوجيات هي "دلائل ناظمة" (*Leitfäden*) ضرورية من أجل فينومينولوجيا كلية حين تترقى إلى المستوى الأعلى لفينومينولوجيا العقل وبالأحرى من أجل التصور النسقي للإشكالية التقومية التي تتعلق من وجه بشبه الجهة الأنطولوجية-الصورية "الموضوع بعامة" (*die formal-ontologische quasi-Region "Gegenstand überhaupt"*) ومن وجه آخر بالجهات العليا للموضوعية. فالمطلوب إذاً تأسيس نسقي لكل الأنطولوجيات الصورية والمادية والمطلوب كذلك "نظرية في المقولات" كلية

1 أنظر مثلا الفصل الأخير من كتاب **المخيلة** حيث اعتبره سارتر أهم حدث فلسفي قبل الحرب الأولى؛ راجع كذلك دراسة ليفيناس التي تعود إلى سنة 1929:
J.P. Sartre, «Husserl», in *L'imagination*, Paris, 1936; E. Levinas, «Sur les *Ideen* de M. Husserl», in: *Les imprévus de l'histoire*, Fata Morgana, 1994 (Le livre de poche, 2000), pp. 37-80.

تؤمها بعينها في جمّاع نسقي، أي التأسيس الـمَثليّ لأنساق الجهات المرسومة أصلاً بنحو قبليّ والداخلة في الجهة الصورية. وكذلك الأمر من بعد الإثبات المنهجي للأرض الكلية للبحث الفينومينولوجي (الردّ الفينومينولوجي) فإنّ كل هذا العمل ينتسب إلى المقام الفينومينولوجي نفسه، ومع ذلك فإنه بيّنٌ أن كل أنطولوجيا مأخوذة ببداهة وضعية ساذجة أو، بما يعنى نفس الشيء، كل فن عقلاني محض يجب أن يدخل في الفينومينولوجيا (حتى وإن احتاجت أن تُستصلح بإيضاح أصلي) إنما توفر لها عملاً قد أُنجز بعدُ. ولئن قيدنا في كتاب **الأفكار** مفهوم الفينومينولوجيا بعلم مَثَلي "وصفي"، بعلم رئيس متصل بمدار الحدس المباشر (...) فإنّ هذه الفينومينولوجيا الوصفية بعينها هي التي تتكفل بالمفهومات الرئيسية وبمبادئ كافة الأنطولوجيات اضطلاعاً بوظيفة "الدلائل الناظمة" لمباحثها التقوّميّة. ينتقل كلّ ذلك فيما بعد إلى العلوم الفعلية الوضعية حيث تنشأ من تأويلها الفينومينولوجي علوم فعلية لها علمية نهائية، وهي في الوقت نفسه علوم فلسفية لا تقبل إلى جانبها علوماً جزئيّةً ملحقةً بها. وبالنظر إلى التأويل النهائي للوجود الموضوعي الذي تأخذه حدثاً (*als Faktum*) والذي هو حاصل لها بتطبيق الفينومينولوجيا الـمَثَلية؛ وبالنظر إلى أنّ هذه الفينومينولوجيا إنّما تقتضي في الوقت نفسه اعتباراً كليًّا لكافة جهات الموضوعية بإزاء الجمع الكلي للذوات المتعالية، فإن العالم كافة (*Weltall*)، وهو الغرض الكلي للعلوم الوضعية، يصبح موضوعاً لتأويل "ميتافيزيقي"، وهو لا يعني غير تأويل لا معنى علميّ لتأويل يُطلبُ بعده. غير أنه وراء هذا التأويل تتفتح على أرض فينومينولوجية إشكالية لا تحتمل أيّ توسيع تأويلي (*eine weiter nicht mehr zu interpretierende Problematik*): إنها تلك التي تخص لامعقولية الحدث المتعالي التي تعبر عن نفسها في تقوّم العالم الحدثي وفي الحياة الروحية الحدثية: إنها الميتافيزيقا بمعنى مستحدث."[1]

1 ورد في: Hua VII, 187-188/268-269؛ وقد كنا نبهنا على أهميته مرتين: في **هوسرل واستئناف الميتافيزيقا** السابق ذكره، ص 27، حاشية 60 وفي المقالة الثالثة ("هوسرل والتأويلية") من كتابنا: **هوسرل ومعاصروه. من فينومينولوجيا اللغة إلى تأويلية الفهم**، بيروت-الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 2006، ص 144-147. أُنظر: Hua VII, pp. 187-188/268-269.

إنّ الانتقال إلى الأفق التقوُّميّ الذي اشتغل عليه هوسّرل في السنوات 1912-1917 بمشروعه الثلاثي الكبير قد مكن من إعطاء الميتافيزيقا زخماً قويًّا بتوسيع دائرة الحدثية نفسها لتشمل العالم والحياة الروحية أو "العالم كافة"، وما تقتضيه من أساس أنطولوجي كلي وعيني. بذلك تكون هي مناط التأويل والقائمة عليه من حيث هو الذي يعطي المعنى النهائي وهو الذي يحدّ نفسه بهذا المعنى الذي لا يقبل أن نبحث عن معنى وراءه، والذي ينضبط في نهاية المطاف بحدث الأحداث جميعاً: حدث التعالي نفسه ولامعقوليته. فإن كانت هذه الصفة تستعصي على الفهم والتأويل فإنها هي التي تمكّن للوجود الحدثي طبيعةً وروحاً، وهي التي تجعله يترقّى إلى العبارة عن نفسه حين يتقوّم نفسه ويتبيّن انتقاله إلى الوجود وانتظامه للمعاني وللبنى الدالّة عليه وعلى نمائه وانبساطه. فلذلك يختم هوسرل هذه الملحوظة بتمييز معنى الميتافيزيقا المقصود أو المستحدث عن المعاني المتداولة التي ورثت عن التقاليد، والتي هي سائرة عند معاصريه، أي تلك التي لم تكتسب لنفسها "معنى أخيراً" ولا "حقيقة قصوى" من الذاتيّة المتعالية أو من "الجمع الكلّي" (Allgemeinschaft) للذاتيّات المتعالية المفردة[1].

- إن تدارك الوضع الميتافيزيقي لكتاب 1913، كما يظهر مما سبق بيانه في الملحوظة التي كتبت بعد حوالى عقد من نشره، إنما هو تمييز للفينومينولوجيا بأقصى ما بلغته حينها، أي "بفينومينولوجيا العقل" التي شغلت الباب الرابع والأخير من عين الكتاب. إضافةً إلى ما تمكنت منه "إشكالية العقل النظري" من المدى وسعة الآفاق لتشمل العقل النظري والمعياري والعملي، وتتصل الأنطولوجيا الصورية بالأنطولوجيات الجهوية المادية، ويفضي ذلك كله إلى مسألة "التقوُّم" (Konstitution) المتعالي و"الطبقات" التي ينتظمها، ليصل أخيراً إلى عمومية قصوى لا يكاد يخرج عنها شيء ولا يفلت من عقالها أيّ موجود ممكن. ولئن كان قراء هذا الكتاب ومعاصروه، من أتباع هوسرل وتلامذته الأوائل، قد انصرفوا عنه من أجل أنه تخير للتحليل الفينومينولوجي حلاً "ميتافيزيقيًّا" هو ضرب التعالي الذي كرسه لتفسير بنية الوعي، بوصفه من جنس التعالي الذاتي، ونقض بذلك الحياد المنهجي لكتاب **البحوث** وفي أقل

1 م.م.، ص 263/183.

الحالات واقعيته، فإن هوسرل نفسه لم يكن يتردد في دفع هذه الشبهة والاستمساك بهذا الحل "المثالي" الذي هو عنده جوهر التفلسف بإطلاق. وهو يرى أنّ جماع الموقف الفلسفي لفينومينولوجيا **الأفكار** وللفينومينولوجيا بإطلاق إنما هو دون الميتافيزيقا، وأنه إن كان يقتضي ميتافيزيقا مّا فإنها ينبغي أن تكون بلا نسبة إلى نظيراتها السائدة، بل لعلها في وضع هو الحدّ الأقصى للمقام الفينومينولوجي. إنه الحد الذي يعني أن الميتافيزيقا الفينومينولوجية ليست تكملةً نسقيّةً لأجزاء العلم، وأنّ الفينومينولوجيا نفسها ليس لها أن تدّعي شكل الانتظام الذي تدعيه الأنساق: "إنّ مثال (Ideal) الفيلسوف أن يبتني يوماً مّا منطقاً وأخلاقاً وميتافيزيقا منتظمة ومكتملة بإمكانه تحقيقها في كل حين في نظره وفي نظر غيره ببداهة مطلقة الإقناع – هذا المثال قد اضطر الكاتب للتخلي عنه منذ وقت مبكر ولم يقدر أن يدعيه لنفسه إلى يومنا هذا" كما اعترف هوسرل سنة 1930[1]. يوافق ذلك التصريح الشهير القريب منه في الزمان الذي ورد بالفقرة 60 من **التأملات الديكارتية** من تفرقة بين المعنى التاريخي المتداول للميتافيزيقا، الذي يدل على "الزوائد التأملية"، وبين المعنى الفينومينولوجي، المقتصر على مجرد "المعارف القصوى بالوجود" (letzte Seinserkenntnisse)، أي المحصّلات النهائية من التحليل الفينومينولوجي بمطالبه الحدسية الحضورية والعيانية ذات اليقين القاطع[2]. فإذاً لما كان الفيلسوف ينذر فقرا لهذه الميتافيزيقا، ولا يستبقي منها غير ماهو في نهاية المطاف الوصفي غاية النظر في الأشياء وغاية معناها وحَدّه ونهايته، فإنه راجع بذلك بلا شك

---

1 راجع: "تذييل على كتاب **الأفكار**...": Hua V, pp. 159-160/207

2 يستعمل هوسرل عبارة "**ميتافيزيقا** متعالية" في الفقرة 61 من **التأملات**؛ أنظر:
E. Husserl, *Méditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie*, tr. G. Peiffer & E. Levinas, Paris, Vrin, 1986, pp. 118, 123; *Cartesianische Meditationen und pariser Vorträge*, Hua I, p. 166, 171; *Méditations cartésiennes et les conférences de Paris*, tr. M. de Launay, Paris, PUF, 1994, p. 189, 195.
إ. هوسرل، **تأملات ديكارتية أو المدخل إلى الفينومينولوجيا**، ترجمة تيسير شيخ الأرض، منشورات دار بيروت، 1958، ص 297، 307؛ **تأملات ديكارتية. المدخل إلى الظاهريات**، ترجمة نازلي إسماعيل حسين، دار المعارف بمصر، القاهرة 1970، ص 273، 280.

إلى مبـــدإ الوجـــود فيهـــا ومقتضـــاها الأنطولـــوجي، إلى "حـــدثيتها البدئيـــة" (Urfaktizität) في الطبيعـــة أو في الـــروح، في الـــوعي أو في العـــالم. إن الفينومينولوجيا تفضي بذلك إلى وضع غريب يكاد يكون وضعاً فلسفيًّا مقلوباً: فالميتافيزيقا التي كانت تتقدم على العلوم الفلسفية وعلى العلوم الجزئية بعامة، أي تعطيها مبادئها الأولى، قد باتت تلحقها بأخرة من بعد اكتمالها أو هي تتأوّل معناها و"موضوعيتها" من حيث هي الحدث الأقصى أو الحد الأقصى للمعقولية. فلعله لأمر مثل ذلك لا يعلن هوسرل عن هذا الوضع الميتافيزيقي لتحليلات **الأفكار** إلاّ استدراكاً أو من موقع تأويليّ ذي مفعول رَجعيّ حيث نجد في فاتحة نص 1930 أنّه إن كان هذا الأثر "نبذةً من بدء" (Anfangsstück) لا غير أو جزءاً من عمل في طور الإنجاز، فإنّ القارئ له أن ينتظر أثراً تكون فيه:

> **"(...) الفينومينولوجيا المتعالية، كما أتصورها، محيطة بالفعل بكامل أفق مشكلات الفلسفة وأنها تمتلك المنهج المناسب لذلك. إن هذا الأثر سيبين إذاً أن الفينومينولوجيا المتعالية تمسك في حقل بحثها بكلّ المسائل التي تطرح انطلاقاً من الإنسان العينيّ، ومن بينها كلّ المسائل التي تعتبر ميتافيزيقية كذلك بقدر ما يكون لها بالطّبع معنى ممكنٌ - معنى تضطلع هذه الفينومينولوجيا فقط باستشكاله بنحو أصلي (*ursprünglich zu gestalten*) وهي التي تتكفّل بتقييد حدوده بنحو نقديّ."[1]**

فالمستوى الذي يقف عنده الكتاب - وهو الذي ينبغي تكميله بآثار لاحقة في تقدير مؤلفه - إنما هو مستوى البدء أي وضع الإمكان قبل كلّ حدثٍ وقبل كلّ حدوثٍ: "(...) علم الممكنات المحضة (reinen Möglichkeiten) [الذي] ينبغي أن يتقدّم على علم الفعليّات الوقائعيّة (tatsächlichen Wirklichkeiten) ويؤمُّه كونه هو منطقها العينيّ (konkrete Logik)."[2]

---

1 أُنظر: «Nachwort», in Hua V, pp. 140-141/182 والأثر المقصود هو **التأملات الديكارتية** التي لم تنشر في حياة هوسرل إلا مترجمة إلى الفرنسية. وقد كان هوسرل يشتغل كثيراً على نص هذه **التأملات** في بداية الثلاثينات من حيث هو أكبر تقديم شمولي للفينومينولوجيا في نظره ولكنه لم يفلح في إخراجه للعموم كما كان يتمنى.

2 م.م.، ص 186/143.

والحقّ أنّ استواء القول الفينومينولوجي فقهاً بالإمكان، أي انتظاماً للمُمكنات التي تشكّل القبليّ المحض وتتقدّم على الوجودات الفعليّة، إنّما هو تقرير لطبيعة العلم نفسه من حيث هو علم بالماهيّة وبكيفيات تَحصُّل الماهيّة بالحدس في مساقات الإدراك والمعرفة وفي بنى الوعي الخالصة من كل شائبة والقائمة بنفسها قياماً مطلقاً بلا شرط. فلذلك تحدّث نصّ "**التذييل**" عن اقتضاء العلم بالماهيّة الذي يطلب الكليّ الحضوريّ الأصليّ لما سمّاه "حقل التجربة الحدثيّة" (faktische Erfahrungsfeld) للذاتية المتعالية، بما لها من "معيشات حدثيّة (faktischen Erlebnissen)، إنّما على جهة الإمكان المحض فحسب. وهي تدمجها في الممكنات الحدسية المحضة بكامل إرادتها وتستخرج حينها بنية الماهية التي للذاتية المتعالية بوصفها "القبلي" الخاص بها والتي تبقى من خلال كلّ تقليب حرّ (freie Abwandlung)." الأمر الذي يعني بالضرورة أن "الإشكالية المعروضة في هذا الكتاب -كما يقر هوسرل في الفقرة الموالية - أي العلم بالماهية المثْليّة لذاتية متعالية، لا يلزم عنها بأي وجه الرأي القائل إنّ علماً بالذاتية المتعالية الحدثية قد وقع إنجازه." وأن هذا العلم - وقد وجد له في علم النفس مثالاً وسنداً متيناً - يبقى دائراً في فلك الماهيات لا "الواقعات الحدثية" (faktischen Tatsachen) حسب تعبيره[1]. وهو الأمر الذي جعل كتاب 1913 بين حدين هما حدّا الإمكان في كل الأحوال: 1- حدّ أول أو أدنى هو الذي يلزم عن المفهوم البدئي للحدثية من حيث تؤخذ مدلولاً عليها بلفظة "الوقائعية" (Tatsächlichkeit) التي هي رديف "الوجود المفرد" الذي في الأعيان، أي "العرضي" (zufällig)، وأن هذه العرضية تتقيد (begrenzt sich) بلازم لا ينفصل عنها هو "الضرورة" التي ليست "مجرد رصيد حدثي" (bloßen faktischen Bestand) لقاعدة متصلة بمساق فعلي في الزمان والمكان، وإنما هي من قِبَل "ضرورة الماهية" التي لها نسبة إلى "عمومية الماهية". كما أنّ الموضوع المفرد ليس مخصوصاً بانفراد يجعله في رتبة "المشار إليه" (Dies da) الذي لا يبلغه الإدراك، وإنما له "رصيد من المحمولات الماهوية" يجعله ينتمي إلى التخصيص المثلي الذي هو "الشيء المادي بعامة" بما ينطوي عليه من المقولات والجهات وسائر المقومات. إن هذه الدرجة من الحدثية الوقائعية التي تدخل في تشخص الوجود، كحدّ أنطولوجي أدنى، ليست مقصودة لذاتها لكونها لا قيام لها

1 م.م.، تباعا ص 184/142؛ 186/143؛ 188/144.

بنفسها وإنما هي لازمة لفهم العلاقة بين نظامي الوجود والمعرفة أي النحو الذي تضافُ به المعقولية إلى الوجود الحدثي الجزاف وتتولد منه كما فسرت ذلك § 58 من **الأفكار** في معرض الحديث عن "رفع المفارقة الإلهية":

> **"إن ردّ العالم الطبيعي إلى مطلق الوعي يبين أن المساقات الحدثية لمعيشات الوعي التي على ضروب معينة هي في ترتيب وعلى قاعدة متميزة، وإنه في هذه المساقات يكون تقوّم عالم مرتّباً ترتيباً مورفولوجيًّا بماهو لازمٌ قصدي وذلك ضمن دائرة الحدس التجريبي، أعني عالماً يمكن أن تكون من أجله علوم تصنيفية ووصفية. إنّ هذا العالم هو الذي يتيسر تحديده في الوقت نفسه من جهة درجته المادية السفلى (materielle Unterstufe) بالفكر النظري للعلوم الرياضية للطبيعة بوصفه "ظهورا" (Erscheinung) لطبيعة فيزيائية ماثلة لقوانين طبيعيّة محكمة. في كل ذلك، حيث المعقولية التي يحققها وجود الحدث (*Faktum*) ليست هي التي تقتضيها الماهية، تكمن غائيّة مدهشة (eine wunderbare *Teleologie*)."[1]**

إنّ فهم مختلف ضروب الغائيات في العالم التجريبي، الطبيعي العضوي أو الثقافي الروحي، لا يوفي به البحث العلمي بمجرد استقصاء الظروف الفعلية للتطور وأسبابه، ذلك أن الارتقاء إلى رتبة الوعي المحض، بواسطة منهج الردّ المتعالي، من شأنه أن يدفع بنا إلى التساؤل عن أساس "الحدثيّة" التي يكشف عنها الوعي من حيث هي غير مقصودة لذاتها بل لما تفضي إليه من الممكنات: "ليس الأمر متعلقا بالحدث بمعنى عام (Faktum überhaupt) وإنما بالحدث من حيث هو منبع لقيم ممكنة ولقيم فعلية متراتبة بحسب نظام يتنامى إلى ما لا نهاية له، ومن حيث يقضي بوضع مسألة "الأساس"..."[2]؛ 2- وأمّا الحدّ الثاني، أو الأقصى، فهو الذي يدفع بهذه الغائية إلى مداها الأخير حين يبلغ التحليل في أثر 1913 نهايته الطبيعية لدى "فينومينولوجيا العقل"، بعد مروره بالدورة الطويلة لبنى الوعي المتعالي المحض، من حيث هي منظومة التحليل الأنطولوجي للموضوع وللمعنى بحسب ما سماه هوسرل

---

1 أنظر: Hua III.1, pp. 124-125/191

2 أنظر: Hua III.1, p. 125/192

"قضاء العقل"، بماهو المجرى المعياري الشرعي لانتظام ماهية الوعي المتعالي وتعلقه بالفعليّة وضروب الموضوعات والجهات والمقولات المكونة لها بعامة: "إن ما يهمنا هاهنا ليس حدثية الوعي وسريانه، وإنما مشكلات الماهيّة التي يتعين صياغتها في هذا المقام. فالوعي، أو ذات الوعي بعينها، **تحكم** على الواقع، تسأل عنه، تخمّن، تشكّ وتحلّ الشك، وتُجري بهذه المثابة "**قضاء العقل**""[1]. ذلك إذاً هو الحد الفاصل بين استكمال التحليل الفينومينولوجي لمطالبة الموضوعية الأساسية، وما لها من سندات وتعلّقات وإحالات إلى نظرية الوعي المتعالي، وهي بمصطلح العصر، مطالب "أنطولوجية" صميمة، وبين فتح الأفق للحركة التكوينية للوعي وقد بات اتصاله بالواقع اتصال إنشاءٍ وتقوّم وترتيب للجهات (الصورية/المادية) وللطبقات والدرجات بحسب ما يقضي به الوعي ويحكم به الحدس.

1 أُنظر: Hua III.1, p. 312/456

الفصل الثاني

معضلة الزّمان

الفصل الثاني

معضلة الزّمان

"في ديمومة الزّمان التي قد لا ترجع دلالتها إلى ثنائيّ الوجود والعدم بوصفه مرجعاً أقصى للمعقول، لكلّ معقول وكلّ أمر فكريّ، لكلّ البشريّ، يكون الموت هو النّقطة التي يتمسّك فيها الزّمان بالصّبر... الموتُ بماهو صبرٌ للزّمان."

ليفيناس: اللّه، الموت والزّمان.

إنّ فلسفةً قائمةً على مبادئ الحدس والرؤية والبداهة بوصفها الأسس القصوى للمعنى وللمعقولية سرعان ما تصطدم بإشكال عنيد: كيف يمكن المرور من مقام الرؤية إلى سياق التكوين؟ كيف تكون الذات الناظرة ذاتا موجودة في الزمان وحاملة لوزر هذا الوجود؟ ولئن كان شيء من هذا الإشكال قد دفع ببعض قراء هوسرل إلى نكران أي فاعلية جدلية للفكر الفينومينولوجي، وأي قدرة له على استشكال الضرب الرئيس لحدثية الوجود أي التاريخ، فإنه يمكن القول إن المصاعب التي أفضى إليها الموقف الفلسفي لأثر 1913 قد كانت في أصل انقلاب خطير في بنية الإشكالية الفينومينولوجية وفي نمط التعالي الذي باتت متمسكة به بلا مجادلة، ولا سيما في كيفية استئنافها للميتافيزيقا بوصفها أفقاً نهائيًّا للمعنى.

ولقد كانت قراءة ناتورب (Natorp) لهذا الكتاب في مراجعة شهيرة بالغة الأثر على صاحبه. إذ نبه فيلسوف ماربورغ المرموق، وهو الذي لا يستهانُ برأيه، على أمرين – من بين أمور كثيرة – نعتقد أنهما قد أعدا للانعطاف التكويني الذي أقر به هوسرل لصاحب المراجعة في رسالة 29-6-1918: 1- أن الفينومينولوجيا قد ارتهنت

نفسها "المبدإ المبادئ كلها"[1]، وأن "... كل ما اعتمدته يبدو وكأنه يَدّعي أن يكون معطى بنحو نهائي ومباشر في "الحدس" دون زيادة لفرض أولتأويل ودون أي عمل للشرح"؛ 2- أن الحدس الذي ثبّت الفكر في موقعه جعل هوسرل وكأنه "لم يجتز قط الطور الأول للأفلاطونية - حيث تقوم المثل (*eidè*) في الوجود صماء ثابتة - مهملاً الطور الأخير الأهم والأخص: ذلك الذي يضطلع بإدراج المثل في الحركة وجعلها تسري في الاتصال الأقصى لمسار الفكر."[2] إن اعتراف هوسرل في نفس الرسالة أنه قد اجتاز منذ زمن الموقف الأفلاطوني السكوني، إنما هو اعتراف بأثر هذه الملحوظات على نمو فكره نحو البنى التكوينية للوعي، أي نحو أنطولوجيا وميتافيزيقا من جنس غير صوري تنتسب إليهما الموجودات والأشياء انتساب المعاني إلى أصولها في المجرى الفعلي للذات وللعالم.

وفعلاً فإنّ الوضع الذي أدت إليه التحليلات التكوينية إنما هو معقد غاية التعقيد، فقد بات انتظام التحليلات والنصوص الفينومينولوجية أمراً أشبه بالمحال لانفراط عقد الفكر الذي انساق وراء الأشياء والظاهرات بغير ضبط سابق في أحيان كثيرة[3]؛ والذي وجد نفسه إزاء إشكالات قصوى لم تكن في حسبانه أصلاً -

---

1 يمثل هذا المبدأ (أنظر نصه المذكور في المقدمة)، الذي صاغه هوسرل في الفقرة 24 من كتاب **أفكار** (1913)، خلاصة المواقف والتعليمات المنهجية التي استقرت عليها فلسفة هوسرل منذ اللحظة التأسيسية لكتاب **البحوث المنطقية** (1900-1901) إلى مستوى النصوص التي اعتمل في ثناياها التحول المتعالي نحو نمط من التأسيس ديكارتيّ إلى حدّ الإفراط. في مختلف أطوار الفينومينولوجيا، بقي "مبدأ المبادئ" مهيمناً بما يقتضيه من أسبقية الحدس في تشكيل مقومات المعنى والمعقولية، واستبعاد العناصر المتأتية من كل مصدر خارجي، ومن كل مجال سابق لا يخضع لشروط البدء الفلسفي.

2 راجع مقالة ناتورب المذكورة سلفا (ترجمة J. Servois)، تباعاً: 18 و23.

3 لعل كثرة المخطوطات المسماة "مسودات بحث" وأسلوب الكتابة الخاص بها والتي كونت الرصيد الأساسي لتراث هوسرل هي وراء الصعوبة الجوهرية التي اعترضت الفيلسوف في لحظات حرجة من حياته: صعوبة تأليف تقدم نسقي مكتمل للفلسفة الفينومينولوجية. إنه من الصعوبة بمكان حسم السبق لفائدة التحليلات العينية أم لفائدة المنظومة الفكرية التي ينبغي أن تحتضن هذه التحليلات. نجد في **المحادثات مع هوسّرل وفنك** عناصر هامة شارحة لهذا الوضع:
D. Cairns, *Conversations avec Husserl et Fink*, tr. J.M. Mouillie, Préface B. Besnier, Millon, 1997.

إشكالات متصلة بتولد الوجود وتكوينه من تجربة منبعية أصلية وبضرب المعقولية الذي ينبغي لهذا الوجود[1]. ألا يجوز القول ساعتها إن الأفق التكويني هو الأنسب لميتافيزيقا الحدثية التي كنا بصدد شروط إمكانها الأنطولوجية في فترة الانعطاف نحو الموقف المتعالي للفينومينولوجيا؟ هل يجري التكوين على افتراضات ميتافيزيقية ليس بإمكانه اجتنابها؟

إن الغرض من هذا الفصل هو تكميل الوجه السابق للمقام الفينومينولوجي، أي التحليل الأنطولوجي الذي استحق "ميتافيزيقا" خاصة به، ولا سيما في ترتيب المناسبة المقولية التي بين جهتي الوجود الصورية والمادية، ثم في اقتضاء الميتافيزيقا اللازمة لضرب الظاهرات الذي يعتني به المنهج التكويني، من أدناها في انفعاليات الأنا وأعماقه التي قبل الوعي إلى أعلاها في الانتشار الروحي لبنى الثقافة والاجتماع والتاريخ. إن هذه الأمور ليس لها أن ترتد بالضرورة إلى الوعي التأملي وأن تستجيب إلى مطالب التحليل المتعالي الذي يقرّ، بحسب أولية العقل النظري، بأوليّة مّا للأفعال الـمُمَوْضِعة على الأفعال غير الـمُمَوْضِعة. فإذا كان الأنموذج الموضوعيّ للوعي غير محيط بكافة الظاهرات والمعطيات الفينومينولوجية، فكيف يمكن أخذ الظاهرات والتجارب القصوى، تلك التي بين الوجود والعدم، بين العقل واللاعقل، بين الاعتياد والشذوذ؟ هل يسع القالب الترنسندنتالي مثل هذه الحدود التي يكاد بعضها يستعصي على القول أصلاً؟

1. حدوثُ الماهيّة ومشكلات التكوين

إنهُ من البيّن بنفسه أن التحولات، التي انتقل هوسرل بمقتضاها من طور أول قامت فيه نظرية الماهية على التعالي الذاتي إلى طور ثان دخلت فيه هذه النظرية إلى

---

1 إن مسألة النشأة، بوصفها درجة طبيعية في تكوين الوجود والزمان، كانت مقصاة من الاعتبار الفينومينولوجي منذ النصوص الأولى. وإلى حدّ كتابي **الأزمة والتجربة والحكم** بقي التكوين الكرونولوجي أمراً محذوفاً من دائرة المنهج والتحليل الفينومينولوجيين. حول حذف الزمان الموضوعي يمكن العودة إلى **الدروس في الزمان** التي وضعت النطاق الأساسي (غير التكويني) لنظرية الإدراك منذ 1904-1905:
E. Husserl, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*, Hua X, pp. 187 sqq.; *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, trad. H. Dussort, Paris, PUF, 1985, pp. 3-13.

مساق النشأة الذي ينتظم حركة الماهيات في الزمان، قد كان محورها العصبيّ أنطولوجيًّا في المقام الأول. ذلك أن الأمر يتعلق بالخروج عن النطاق "السكوني" للوصف الفينومينولوجي، أي النطاق "الأنطولوجي" بحصر المعنى، الذي يعتني بتقوّم الموضوعات في الوعي وبانتظام المعيشات بنحو محض لا بسبيل التكوّن في الزمان الفعلي الطبيعي وترتيب "الدلائل الهادية" للتحليل الفينومينولوجي[1]. وقد بقيت الإشكالية التكوينية معروفة لوقت طويل في حدود العرض الموجز الذي قدمته **التّأمّلات الديكارتيّة** (§§ 37-41) وبعض المقاطع من **المنطق الصّوري والمنطق المتعالي** (§ 98)، لتظهر من بعد ذلك النصوص التي تشكلت منها صحائف كثيرة كالتي اهتمت **بالتّحليلات حول التأليفات الانفعاليّة** (1918-1926) وكذلك **بالتأليف الفاعل** (1920-1921)[2] ضمن نفس السياق؛ وتلك التي انشغلت بالعلاقة بين الذات والغير في فينومينولوجيا الذاتية البينيّة أو المشتركة. فقد تبيّن بالتدريج المدى الهائل للمسائل التكوينية في فلسفة هوسرل من حيث أصبحت تطال كل معطى ممكن، لا مجرد الأمور الداخلة في التحليل "الأنطولوجي" للوعي الفاعل بحصر المعنى.

والحقّ أن أوليات هذا الأفق التكويني قد تبينت قبل ذلك بنشر الكتابين الثاني والثالث من **الأفكار** حيث مال هوسرل منذ 1912 إلى تصور المنهج الفينومينولوجي بما هو منهج "حركي" كفيل بأخذ "الفصول الأساسية" في تحصُّل معنى العالم وجهاته (الشيء المادي، الجسد، النفس) بنحو يصل معقوليته "بالمنابع (Urquellen) الفينومينولوجية" القصوى للوجود وللمعنى وعلى مستوى هو سابق على كل فكر

---

1 تتضمن دراسة إيزو كرن عرضاً وافياً لظهور الإشكالية التكوينية ومفاصلها:
I. Kern, «Satatische und genetische Konstitution», in *E. Husserl. Darstellung seines Denken*, Hamburg, Meiner 1989, pp. 181-190; «Constitution statique et constitution génétique», tr. N. Depraz, *Alter*, n° 2 (1994), pp. 28-39.

2 أُنظر:
E. Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten (1918-1926),* Hua XI; *De la synthèse passive. Logique transcendantale et constitutions originaires*, Grenoble, Millon, 1998; *Aktive Synthese,* Hua XXXI; *De la synthèse active*, tr. J.F. Pestureau & M. Richir, Grenoble, Millon, 2004.

وبخاصة الفكر النظري والعلمي[1]. إن فكرة "التّقوُّم" نفسها قد أصبحت مجانسة لهذه الحركة التكوينية التي يفصح عنها المنهج والتي هي أقرب إلى طبيعة الوجود الفعلي الملتبس بالمادة سواء في الأشياء أوفي الأجساد والأنفس، بل حتى في المستوى الأعلى للتعبيرات الموضوعية للروح حيث لا يتيسر التخلص نهائيًّا من الطبيعة ومن المفعولات الطباعيّة في تكوين المعنى الروحي وفي قيامه[2]. ولذلك فإن "التكوّن التّراتبي للتّقوّم" يمكن تصوره تجوّزاً من خلال "صورة النشأة" بأن نتخيل أنه بالإمكان الابتداء بالطبقة الدنيا وبما تعطيه فحسب للانتقال بعد ذلك إلى ما يستجدّ في الطبقة الموالية حيث تتقوّم وحدات أخرى غير السّابقة إلى حدّ اكتمال مراتب التجربة وطبقاتها. إن هذا التدرج الأقرب إلى المجاز إنما هو المنوال الأنسب لحيازة الواقع الفعلي على جهة التقوّم المتعالي لا على جهة التقرير الأنطولوجي (بالمعنيين الموضوعي الصوري في الطور السابق والطبيعي المتداول أي الأرسطي) ولا على جهة المنهج الجدلي (هيغل)، من أجل أنها حركة ليس فيها سُلوبٌ متنافيةٌ أي لا قِبَل لها بالتناقض ورفع الأطراف المتقابلة، وإنما هي اعتناء بترتيب المعطيات حدسيًّا بغير بناء تأملي أي بما يناسب أصلانيتها وحدثيتها لا تنسيقها في منظومة متقدمة عليها[3]. ورغم ذلك فإن المطلب التكويني ليس له أن يقف عند النظر المحض أي عند التحصُّل الحدسي للموضوعات

---

1 أُنظر:
E. Husserl, *Ideen...III: Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften*, Hua V, pp. 1, 128-130; *Idées... III: La phénoménologie et les fondements des sciences*, tr. D. Tiffeneau, Paris, PUF, 1993, pp. 3, 156-159.

2 حول الروح بماهو مسار نحو تكويني انظر: **أفكار** II (الباب الثالث):
E. Husserl, *Ideen II. Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, Hua IV; *Idées II: Recherches phénoménologiques pour la constitution*, tr. E. Escoubas, Paris, PUF, 1982.

3. حول الفينومينولوجيا والجدلية، راجع:
M. Heidegger, *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität), Gesamtausgabe* 63, Klostermann 1988, § 9, pp. 43-47; *Ontologie (Herméneutique de la factivité),* tr. A. Boutot, Paris, Gallimard, 2012; E. Fink, *Proximité et distance*, tr. J. Kessler, Millon, pp. 189-206; Th. W. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, in *Gesammelte Schriften*, Bd. 5, Frankfurt, Suhrkamp, 1990; A. de Waelhens, *Existence et signification*, Louvain/Paris, Nauwelaerts, 1958, pp. 7-29.

ولو كانت في ماهيات متحركة: ذلك أن أصلانيته، التي تجعله يتعلق برتبة غير نظرية لتقوم الواقع الفعلي أو"بتقوم أصلي" (Urkonstitution)، إنما هي متصلة بالزمان اتصال وجود للتساوق الذي بين هذا التقوّم بدرجاته المختلفة وبين "السّريان" (Fluß) كصورة بدئية (هيراقليطية) لكل زمان ممكن ولكل تاريخ يسكن الوعي ويرسم غائيته المحايثة ونظامه وماهيته وشهادته على نفسه بما يتاح له من الأنحاء والأشكال. سريانُ الزمان هو الأصل المطلق لكل وجود ولكل تكوين؛ أصلٌ لا يبلغه وعيٌ ولا ينطق به قولٌ[1]. إنه هو الذي جعله هوسرل صنواً "لذاتية مطلقة" في دروس 1905 بنحو ليس بالغاً بعدُ رتبة التعالي التي استقرت بعد ذلك بقليل؛ إنما هو بعينه "الصورة الموحدة" التي تحتضن كل "المفردات" وتنتظمها بوصفها سيّالةً كما في **تأملات** 1929: إنها صورة الصور جميعاً، وهي التي تحمل "المعيارية الصورية لكلّ تكوين كلّي"، لكونها بانطوائها على سريان الحياة وأشكال تَقوُّمها الخاصّة والكثيرة، إنما تدلّ على أنّ "الأنا يتقوّم نفسه لأجل نفسه في ضرب من وحدة "تاريخ" مّا (*eine "Geschichte"*)..."[2] فالتكوين إذاً تاريخي بهذا المعنى أي من حيث دلالته على زمانية الوعي واقتصاره على المدلول المتعالي لتكوين يخضع للماهية، كما أن دلالة العالم التاريخي ومقوماته - العالم الثقافي والبشري، التشكيلات الجماعية المختلفة، المؤسسات الرمزية - إنما تكون بالإضافة إلى نسق الممكنات التي تنطوي عليها أنحاء الوعي وضروبه وليس لها قيام بغير ذلك. إن

---

1 ورد في **الدّروس في الوعي الباطني بالزمان** نص الشهادة على امتناع التعبير عن هذا السريان واستحالة تسميته: "ليس لنا أن نقول إلا: أن هذا السريان هو شيء ما ندعوه كذلك بحسب ماهو مقوَّم، غير أنه لاشيء فيه "موضوعي" زمانيا. إنها الذاتية المطلقة، وهو يتمتع بالخواصّ المطلقة لشيء يجب أن نعيّنه مجازاً بوصفه"سرياناً"، شيئًا ينبثق "الآن"، في نقطة فعلية، نقطة-نبع أصليّة، إلخ. إن لنا في معيش الفعلية النقطة-النبع الأصلية ومسترسل من اللحاظ الرجعيّة. من أجل ذلك كله تعوزنا الأسماء." ص 99. إن ملاحظات درّيدا (**الصوت والظاهرة**، ص 94، حاشية 1 = ت. عربية، ص 136-137، حاشية 8) وريكور (**الزمن والسّرد** 3، الفصل 2)، وهي تؤكد على هذه المجازية المرافقة للصور المعبرة عن عناصر الزمانية المحايثة بوصفها تجربة محضة إنما تتوافق للتأكيد بحق على صعوبة الادعاء بالدور التقوّمي الذي يطلبه الزمان الفينومينولوجي بإزاء الزمان الموضوعي.
P. Ricoeur, *Temps et récit 3. Le temps raconté*, Paris, Seuil, 1985, pp. 43-109.

2 أُنظر: Hua I, p. 109/123

تعطيل الزمان الفعلي الذي يتشكل منه التاريخ الحدثي من حيث هو في وضع مشتق من وجود مُقَوَّم أصلاً، مثل تعطيل الزّمان الطّبيعي ورفعه كشرط للإيبوخي لا دلالة له سوى أن التاريخ المقصود إنما ينبغي أن يكون من جنس سابقية الوعي أي الزمانية التي تساوق تكوينه وتَقَوُّمَه في نفسه ومن أجل نفسه، وذلك في وضع مطلق بلا شرط ولا قيد سابق في الوجود. غير أن وضع التاريخ أيضاً، وبموجب انتمائه الأصلي إلى مدار الوعي المتعالي، إنما هو وسطٌ بين حدّي الفعل والانفعال، فالنشاط التأليفي للوعي يفترض - بحسب النص "الرسمي" **للتأملات** - "انفعالية معطاة سلفاً"، أي "تقوّماً انفعاليًّا"، حيث أن ما يمكن أن يتصف بالوجود في مساق الحياة إنما هو "معطى في أصلانية العين ("es selbst") ضمن تأليف التجربة الانفعالية"؛ إن التاريخ هاهنا إنما هو صورة الوعي أو الصورة التأليفية الموحدة للمدركات: "فلأن التأليف هو تأليف لهذه الصورة فهو يمتلك في نفسه "تاريخا" شاهداً عليه ("bekundende "Geschichte)". وهذا التاريخ لا نبلغه بسبيل التكوين النفسي والخارجي بل عبر "إحالات قصدية" (intentionale Verweisungen) بتشكيلات ذات رتبة متقدمة في نظام الوعي وبحسب الماهية التي له[1]. هذا التاريخ من الدرجة الأولى هو الذي يقصده هوسرل في تحليلاته التكوينية إذ يقيده بالمدار المتعالي للوعي، أو بما دون ذلك أي بالبنية الانفعالية (Passivität) التي تتركز في قاع الوعي والتي تتعلق بالبنى الفاعلة في منظومة القبلي الفينومينولوجي الكلي. وهذا المعنى الأولي هو المفترض في إسناد المعنى الآخر للتاريخ، أوالتاريخ الذي من درجة ثانية، بوصفه مسألةً ميتافيزيقيّةً كسائر المسائل النهائية والقصوى. وفي الحالتين، فإنّ التّاريخ موصولٌ بالحدثيّة بماهي افتراضه الأقصى: مرةً، هي الحدثيّة التي تجد لامعقوليّتها موضعاً معقولاً في نظام القبليّ المتعالي المضاهي للوعي:

> **"إنّ هذا البناء التراتبي (Stufenbau) يمكث ضمن أنا هو في طور النماء بماهو نسق قائم من أشكال التصور ومن الموضوعات المقوَّمة بما في ذلك تلك التي تتعلق بكون ذي بنية أنطولوجية قارة؛ وإن هذا المكوث (Sich-Erhalten) نفسه ليس إلا شكلاً من أشكال التكوين. ففي كل ذلك كل حدث (Faktum) هو لامعقول غير أنه ليس ممكنا**

---

1 الجمل والعبارات الواردة هي من § 38 من **التأملات**: Hua I, pp. 112-113/126-127

إلا ضمن نسق أشكال القبلي من حيث ينتسب إليه حدثاً إيغولوجيًّا. إلا أنه ينبغي التنبيه على أن "الحدث" و"لامعقوليته" بعينها إنما هما مفهومان بنيويان في قلب نسق القبلي العيني."[1]

فالمعقولية إذاً هي التي تستنقذ "لامعقولية" الحدث برفعه إلى رتبة الأنا المتعالي وقانون الماهية الذي يتحكم بنظامات تكوينه؛ ومرة ثانية عبر المناسبة التي بين كلية القبلي الفينومينولوجي الذي هو القبلي النسقي للذاتية المتعالية بعامة واللوغوس الكلي لكل موجود ممكن ومتصور وبين الميتافيزيقا لا تلك "الساذجة التي تعتني بأشياء في ذاتها متهافتة" والتي لا تحسن طرح المسائل وإنما تلك "التي لا تدعي نكرانا لتناول المشكلات "القصوى والنهائية" (höchsten und letzten)". ذلك أن اقتضاء الفينومينولوجيا في أطوارها المتأخرة "**لأنطولوجيا عينية** كلية" (universale konkrete Ontologie) – هي "نظرية كلية عينية في العلم" أو"منطق عيني للوجود" (konkrete Logik des Seins) ينطوي على كافة جهات الوجود لا صورته المنطقية فحسب – يبدو أمراً مفضيا بالضرورة إلى استكمال الفكر في مقام ميتافيزيقي أعلى – في ""ميتافيزيقا" متعالية" – لا يكتفي بتقرير السبق الذي للترتيب "المونادولوجي" في إقامة جمع للذوات المتعالية وإنما يضع في هذا الترتيب أي:

"في داخل الدائرة المونادية الحدثية وفي كل دائرة يمكن التفكير بها من حيث هي إمكان مثالي للماهية... كافة مشكلات الحدثية العرضية كالموت والقدر (وكإمكان حياة بشرية "أصيلة" كما نبتغيها "ذات معنى" بوجه مخصوص، وكذا من بين هذه المشكلات "معنى" التاريخ) وغير ذلك. ويجوز لنا أن نقول أيضا إن المشكلات الأخلاقية-الدينية [تدخل في هذا النطاق] ولكن موضوعةً على أرض ينبغي أن يوضع عليها كلّ ما ينبغي أن يكون له عندنا معنى ممكنٌ."[2]

فإذاً إن كان التاريخ الأول على الحد الأدنى من الوعي، يساوق حركة تكوّنه وتقوّمه فعلاً وانفعالاً، فإنّ التاريخ الثاني هو على الحد الأقصى منه كأنه زائد عليه.

---

1 م.م.، ص 129/114.

2 م.م.، ص 181-207/182-208.

إن هوسّرل لا يعتني كثيراً بتفصيل العلاقة التي بين هذين التاريخين ولا ينشغل بما بينهما من الفرق والتفاوت، ولا بما يمكن أن يتوسّط بينهما من البنى والهيئات التي شأنها أن تفسّر الانتقال من تاريخ الوعي إلى الوعي بالتاريخ، سوى التسليم بالهيئة الغائية الحاكمة على كلّ نمو ممكن للمعنى في مساق قصدي أنموذجه الأعلى هو الإدراك والذات المدركة بحصر المعنى. ففي النصوص التي اعتنت بتسويغ التحول نحو المنهج التكويني - وهي التي في أصل العرض الموجز **للتأملات** - مثل نص "المنهج الفينومينولوجي السكوني والتكويني (1921)" نجد عين الموقف التاريخي من الوعي، حيث ينتظم السريان المحايث للزمان والتعقلات الملازمة للوعي "تاريخٌ [أي] تكوينٌ بحسب قوانين أصلية": "إن "تاريخ" الوعي هذا (تاريخ كل التعقلات الممكنة) لا يخص بيان التكوين الفعلي الذي يتعلق بتعقلات (Apperzeptionen) فعلية أوبأنماط فعلية في سريان وعي فعليّ أوكذلك في الإنسان الفعلي بأكمله - لا شيء من ذلك إذاً يشبه نمو الأنواع النباتية والحيوانية - بل الأحرى أن كل شكل من التعقلات هو شكل ماهويّ ويمتلك تكوينه بحسب قوانين ماهوية، ومن ثمة فهو يخضع لفكرة هذا التعقل ولضرورة امتثالها "لتحليل تكويني"."[1] فهذا التاريخ إذاً غير التاريخ الطبيعي، وإنما هو تاريخ ترنسندنتالي مبنيّ على زمانية الوعي أو مساوق لقوانين هذه الزمانية من حيث هي أصلية أي متقدمة على الزمانية الطبيعية للموجودات الفعلية. فلذلك ينبه نص 1921 على أن الأمر يتعلق بفينومينولوجيا "شارحة" تضطلع بقوانين التكوين، وليس بفينومينولوجيا "وصفية" تختص "بأشكال الماهية الممكنة في الوعي المحض حتى وإن كانت هذه الأشكال موضوعاً لصيرورة ولانتظام غائيّ لها في ملكوت العقل الممكن تحت عناوين "الموضوع" و"المعنى"."[2] ولعله من فضائل "الشرح" ألا يقتصر النظر الفينومينولوجي على وصف البنى المستقرة التي في أنطولوجيا الموضوع وهيئات

---

1 راجع:
Hua XI, p. 339; «Méthode phénoménologique statique et génétique», in *De la synthèse passive*, op. cit., p. 325; «Husserl's static and genetic Phenomenology», in *Continental Philosophy Review*, 31 (1998), pp. 135-152 (tr. A.J. Steinbock).
لنلاحظ أن لفظة تاريخ تُستعمل بتنصيص خاص بوضعها بين ظفرين وكأنّ المدلول المقصود مجازي غير حقيقي. أنظر كذلك ص 330/345.

2 م.م.، 340/326-327.

الماهية الملازمة له، وإنما أن يدخل في اعتبار التشخص (Individuation) مستوًى أصليًّا لتقوّم العالم أي مستوى جديراً بالميتافيزيقا: "إن البيان السكوني لتعقل العالم وانعطاء المعنى الذي أُنجز فيه له سبقٌ، غير أنه كما يبدو بالاعتبار التكويني للتشخص فقط يكون بإمكاننا إجراء اعتبار مطلق للعالم، "ميتافيزيقا"، وفهم إمكان عالم مّا."[1]
ولما كان الاعتبار الميتافيزيقيّ، من حيث هو اعتبارٌ أخيرٌ، قريباً من مباشرة الطبقة المادية للوجود كما تبينا من قبلُ[2]، فإنّا نجد في الطّور التّكويني عين المقتضى النهائي حيث التاريخ هو سبرٌ للطبقات الأصلية للموضوعية بمعنى للتّقوّم غير الذي اعتُمد أصلاً:

> **"إن فينومينولوجيا "تقوُّميّة" أخرى تلك التي تتعلق بالتكوين تستقصي التاريخ أي التاريخ الضروري لهذه الموضعة ومن ثمة تاريخ الموضوع نفسه بوصفه موضوعا لمعرفة ممكنة. إن التاريخ الأصلي للموضوعات إنما يؤدي إلى الموضوعات الهيولانية وإلى الموضوعات المحايثة بعامة وإذاً إلى تكوينها في الوعي الأصلي بالزمان."[3]**

هذا المعنى "المونادولوجي" للتاريخ إنما هو الصورة الموضوعية لبنى الزمانية التكوينية بوصفها ميداناً "لمبدإ التشخّص" (*principium individuationis*) اللازم لقيام الوجود ولولادة الموجودات[4]. فهل يمكن القول إنّ ما لقيه هوسرل عند لايبنتس – وهو عنده "الفيلسوف البصير"[5] – قد فاق ما استفاده من ديكارت رأس المحدثين؟

---

1 م.م.، 329/343.
2 وذلك في **الدروس حول المنطق ونظرية المعرفة**. أُنظر الفصل السابق.
3 م.م.، 330/345.
4 حول هذه الزمانية التكوينية: م.م.، ص 295-303/87-94؛ 312-318/65-70؛ وقد أصبحت النصوص الخاصة بهذا الطور في تحليل الزمانية متوفرة بفضل نشر المجلد 33 من **الهوسرليانا** حول مخطوطات برناو الشهيرة:
E. Husserl, *Die Bernauer Manuskripte über des Zeitbewusstsein (1917-18),* Hua XXXIII, hrsg. R. Bernet & D. Lohmar, 2001; *Les manuscrits de Bernau sur la conscience du temps (1917-1918),* Grenoble, Millon, 2010.
5 كما في **الفلسفة الأولى** مثلاً: Hua VII, 196/280-281

ظاهرٌ إذاً أن المنهج التكويني لا يعني استغناءً عن السبيل الديكارتي إلى الردّ الفينومينولوجي، لا لأن هوسرل يذكّر به أو يعاود كل مرة التنويه بفضل "مقامه (ethos) الفلسفي" (وفضل المقام الأفلاطوني معه) فقط، كما استمر في ذلك في السنوات التي تلت عهد غوتنغن، ولاسيما في عهد فرايبورغ انطلاقاً من خطاب 1917[1]، وفي محاضرات لندن (1922)[2]، وأمستردام[3]، وباريس (1929)[4]، وإنّما لأنّ الكشف عن دائرة المحايثة الخاصّة بالأنا وبماهيته يبقى سنداً لا بديل منه لتوسيع مدى الرد الفينومينولوجي نفسه. فهو يمتدّ إلى الدائرة المشتركة بين الذوات[5]، ثم إلى فكرة "الأنطولوجيا الكلية" أساساً لعلم أخير هو العلم بعالم الحياة (Lebenswelt) في

---

1 أنظر خطابه الافتتاحي بمناسبة انتقاله إلى جامعة فرايبورغ: "الفينومينولوجيا الخالصة: منهجها وحقل بحثها" في ترجمته الإنغليزية:
E. Husserl, «Pure Phenomenology, Its Method and Its Field of Investigation», in *Husserl. Shorter Works,* Edited by P. McCormick & F. A. Elliston, Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1981 (tr. R. W. Jordan).

2 قدمت "محاضرات لندن" في 1922 وقد نشرت أول مرة في دورية **دراسات هوسرلية** (*Husserl Studies*) المجلد 16 عدد 3، سنة 1999، ص 200-254 وهي الآن منشورة ضمن المجلد 35 من **الهوسرليانا** مع الدروس التي عنوانها **مدخل إلى الفلسفة** (1922-1923):
E. Husserl, «Phänomenologische Methode und phänomenologische Philosophie. Londoner Vorträge (1922)», in *Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen 1922-1923*, Hua XXXV; «Les conférences de Londres (1922)», *Annales de Phénoménologie* (2003), pp. 161-221 (tr. A. Mazzù).

3 أما "محاضرات أمستردام" فقد نشرت بالمجلد 9 من **الهوسرليانا** وترجمت إلى الفرنسية والإنغليزية:
Phänomenologische psychologie, Hua IX, pp. 302-349; *Psychologie phénoménologique* (1925-1928), Paris, Vrin, 2001; «Amesterdam Lectures», in R. Palmer & Th. Scheehan (eds.), *Edmund Husserl: Psychological and Transcendental Phenomenology and The Confrontation with Heidegger (1927-1931),* Dordrecht, Kluwer Academic Publischers, 1997.

4 نشرت "محاضرات باريس" مع **التأملات الديكارتية** وذلك في القسم الأول من المجلد الأول من **الهوسرليانا**: ص 3-1/39-41.

5 وهو ما بادر إليه منذ دروس 1910-1911 **عيون المسائل الفينومينولوجية**:
Hua XIII, pp. 183-194/197-215

النصوص المتأخرة[1]، وغير ذلك من السبل والمسالك. وإجمالاً فإن الأنموذج المونادولوجي - اللايبنتسي - يظل قاعدة مشتركة بين هذه التحويلات المتتالية التي لقيتها حدود المنهج، أو لعله الترجمة الميتافيزيقية لحدوده القصوى. فقد أصبح تطبيقه غير ممكن دون المفعولات الخصبة اللامتناهية للتكوين المتعالي للمعنى وللوجود ودون ملامسة حد الموجود الذي في أدنى المراتب الأنطولوجية: "إنّ المفرد لا ينقال" (*Individuum est inffabile*). فالنصوص التي تعتني بالمقارنة بين الفينومينولوجيتين، السكونية والتكوينية، إنما تجتهد لرفع الطابع المفرد للمونادة إلى المعقولية التي في قوانين الماهية وإلى صورة كلية تنتظم تكوين عناصرها وأطوارها وضرب الزمانية الذي يلزم لها. كل ذلك حتى تتبين وحدة صيرورتها الحية ووحدة "تاريخها"، الذي لا يصنعه "الحاضر الحي" فقط، ولا الشكل "الانطباعي" الذي هو شرط طلوعه الأصلي في كل حين، وإنما ميراث الماضي كذلك يلقي عليها بوزره بطبقاته المظلمة التي بإمكانها أن تطلع إلى النور كل مرة وتتحول إلى أفق لتاريخها. إن جزءاً عظيما من التاريخ يقبع في عتمة الماضي، في "الغرفة السوداء" للوعي بعبارة **التحليلات**، كناية عن مقدار "اللاوعي" الذي يكشف عنه التكوين رجوعاً إلى اعتيادات الأنا المونادولوجي وانفعالاته السرية[2]. فالأمر لا يخص وعيًا ذاتيًّا مطلقاً تام الامتلاء والكفاية بالنفس، لا يحتاج إلى

---

1 دون التخلي نهائيا عن السبيل الديكارتي للرد ولكن بنقده وتجاوز الإشكالات الناجمة عنه. راجع الدراسة الكلاسيكية عن سبل الرد عند هوسرل بوصفها أفضل المداخل الممكنة لهذه المسألة:
I. Kern, «Die drei Wege zur transzendental-phänomenologischen Reduktion in der Philosophie E. Husserls», *Tidjschrift voor Filosofie*, (1962), pp. 303-349; «Les trois voies de la réduction phénoménologique transcendantale dans la philosophie de Edmund Husserl», *Alter*, n° 11 (2003), pp. 285-323.

2 راجع نص 1921 بوصفه تعبيراً نموذجيًّا عن هذا الوضع:
E. Husserl, «Phénoménologie de l'individualité monadique et phénoménologie des possibilités générales et des compossibiliés de vécus. Phénoménologie statique et génétique», *Sur l'intersubjectivité II*, pp. 482-492.
والأمر الملحوظ أن هوسرل كان في **الدروس في الزمان** قد نفى اختراق الوعي من اللاوعي نفياً قاطعاً، وهو لا يزال يعتقد في النصّ الذي نحن بسببه مثلاً (1921) أنه "إن صرفنا همنا إلى الصيرورة الأصلية التي في السريان الزماني والذي هو بعينه صيرورة مقومة بنحو أصلي وكذلك إلى "الدوافع" التي تجري على منوال تكويني، فإن

شيء لقيامه ولوجوده (*nulla re indiget ad existendum*) (**أفكار I**، § 49)، بل كياناً مفرداً بادئ الأمر ثم منشوراً بين أشتات الكيانات المونادية الأخرى. وإن الشرح الفينومينولوجي لبنية هذا الكيان أي تقوّمه نفسه بنفسه هو مطابق للفينومينولوجيا بعامة (**التأملات**، § 33)، بل هو في الحد الأقصى منها تقوّمٌ للاشتراك الذي بين الذوات المونادية وترتيب لدرجاته المختلفة من أدناها (الطّبيعة) إلى أعلاها (الجمع)، ومن أكثرها انتظاماً معياريًّا وعقليًّا إلى أشدّها شذوذاً واختلالاً (**التأمّلات**، §§ 56-55). في كل ذلك، يحاول هوسرل أن يستجيب إلى ما وضعه بنفسه من مهمة للتفلسف الفينومينولوجي: ألاّ يرتد إلى متاهات الريبية والتصوف، وأن يضطلع بالجذرية القصوى، أي "بتشريع حدسي (einsichtig) شأنه أن يبلغ الحدّ الأخير لما يمكن التفكير به" أو"المعقولية القصوى... العلم الذي ينهل من المنابع الأولى للفينومينولوجيا"[1]؛ وأن يكون هذا التفلسف محيطاً بأطراف الوجود، مستعيداً في داخله للمسائل العليا التي يكون مبدأ تشريعها الأعلى هو "العقل" الدال على "المشكل الكلي للقصدية... المتقدم على كل حدثية [القائم لدى] "الإمكان المحض""[2]. وليس مفهوم "المونادة" (الذي يقرّبه أيضاً من الجوهر السبينوزي في **محاضرات لندن**) إلاّ أبلغ العلامات على هذا الاعتبار الإمكاني للمسألة الفينومينولوجية. ذلك أنّ الأصالة التي باتت تستحقها الذاتية المبنية على هذا المفهوم، التي لا يضاهيها شيء ولا تنافسها في الوجود وفي تقوُّم الوجود أية ذاتية أخرى، تصطدم حين يتعلق الأمر "بالدلالة الميتافيزيقية" للفينومينولوجيا بصعوبة جوهرية كونها دالة على ميدان مقيد بنظرية الأنا (Egologie) في البدء، غير معني بوجود الغير والذوات الغريبة الأخرى بعامة ولا بما يصدر عن ذلك من المشكلات

فينومينولوجيا التكوين تبين كيف أنه من الوعي يتولد الوعي؛ وكيف أنه بذلك يُستكمل دوماً إنجاز تقوُّميّ ضمن الصّيرورة أي تساوق الإمكان الشّرطي بين الدّافع والمدفوع..." *Sur l'intersubjectivité II*, pp. 491-492؛ بخصوص "اللاوعي" في الفينومينولوجيا الهوسرلية، راجع:

A. Montavont, *De la passivité dans la phénoménologie de Husserl*, op. cit., pp. 229-234; B. Bégout, *La généalogie de la logique. Husserl, l'antéprédicatif et le catégorial*, Paris, Vrin, 2000, pp. 199-229; L. Tengelyi, «Du vécu à l'expérience», *Annales de Phénoménologie* (2005), pp. 40-42.

1 أُنظر: "**محاضرات لندن**"، ت. فرنسية، ص 162.

2 م.م.، ص 198.

والمعضلات. وليس غرضنا هاهنا أن نستطرد في هذا الأمر تفصيلاً لموقع الغيرية من دائرة الذاتية المتعالية وضروب اشتقاقها وآلياته والتي جعل لها هوسرل حيزاً لا يستهان به من فكره ومن جهده، وإنما نريد أن ننبه على أن الإشكال المونادولوجي يقع فعلاً على حد الإشكالية الفينومينولوجية أي في مستوى تبرير دلالتها الميتافيزيقية أواستخلاص نتائجها الميتافيزيقية بالمعنى الذي وقفنا عليه فيما سبق. ونحن نقصد بالتخصيص أمرين لهما في اقتصاد الميتافيزيقا الفينومينولوجية كما رسمت منوالها **التأملات** موقع مهم: 1- أما الأمر الأول فهو الذي يتعلق باستئناف تحديد موضع "التفسير الأنطولوجي (Ontologische Explikation)" (§ 59) من جماع الفلسفة الفينومينولوجية المتعالية لعله عائد -كما تأول بعض القراء ذلك - إلى استنقاذ الفينومينولوجيا من التردد الأنطولوجي لموقفها، أي إلى الرّد على صاحب هذه التهمة التي حامت حول مؤلف **الوجود والزّمان**. بيد أن هوسرل ليس من عادته أن يتراجع عن موقفه إذ ظل مستمسكاً بالأنموذج الذاتي التقومي في أشكاله وبناه المختلفة وبقاعدته المثالية وبما يقتضيه من استيعاب لأغراض فلسفية جديدة: "... إنّ مهمة أنطولوجيا قبلية للعالم الواقعي، تتمثل في استخراج القبلي الخاص بهذه الكلية، هي أمر لا مفرّ منه، غير أنها تظل من وجه آخر أحدية الجانب وغير فلسفية بالمعنى النهائي."[1]
هل هذه الأنطولوجيا هي "المنطق العيني" الذي أبصر به منذ 1906 واستمر في اعتباره غاية الاستكمال الميتافيزيقي للفينومينولوجيا إلى حدود مراتبها المادية القصوى؟ هل هي حقّا من طبيعة تأويلية إذا كانت لا تنفصل عن "شروحات" (Auslegungen) خاصة ببنية الأنا؟ أم هي فعلاً ردّ على هيدغر الذي كان في كتابه الكبير قد أقرّ بفضله فيما يخص تحليلات العالم الروحي (غير المنشورة في ذلك الوقت) والذي نقل مسألة "العالم المحيط" (Umwelt) من إشكالية تقوُّميّة إلى المدلول المتعارف الذي اصطنعه كتاب 1927 واعتمده بغير مناظرة مباشرة ومعلنة مع هوسرل وإنما بالعودة إلى "تأويلية الحدثيّة" في بداية العشرينات؟[2] إن الإجابة على مثل هذه الأسئلة ليس شأنها أن تحسم أمر

---

1 أنظر: Hua I, p. 165/188

2 هذا العنوان وضعه هيدغر لدرس قدمه في سداسي صيف 1923 بجامعة فرايبورغ، وهو الذي أحال عليه في الحاشية على الفقرة 15 من **الوجود والزمان**. راجع:
M. Heidegger, *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, GA 63; *Sein und Zeit*, §§ 15-16, pp. 66-76; *Etre et Temps*, pp. 102-113.

السبق بين الفيلسوفين أو الفصل بينهما لكونه عسيراً أصلاً ولا سبيل إلى التحقق منه، وإنما نريد أن ننبه على التحول الذي بات هوسرل مقتنعاً به بنحو صريح والذي استقر بموجبه على مفهوم للأنطولوجيا غير صوريّ حصراً بإمكانه الانخراط في نسق العلم الفينومينولوجي وتوثيق مدلوله الميتافيزيقي الأخير. 2- أما الأمر الثاني فهو يرجع إلى الصلة الوثيقة التي بين التصور المونادولوجي والعنصر "الميتافيزيقي" للفكر الفينومينولوجي التي تعود إلى سنة 1908 أي قبل التحول التكويني[1]. غير أن ما فرضته التحليلات التكوينية هو ضرورة تحديد "دلالة فلسفية" أي ميتافيزيقية لمحصّلات المنهج ومكتسباته القصوى المبنية على ترتيب الواقع بوصفه كلية مقوَّمة على قياس الوعي وماهيته المتعالية، ونسبة كلّ حدس إلى موقعه من شبكة العلاقات التقوُّمية التي يتبنيها الوعي لنفسه أي إلى مصدر صحته وشرعيته الأخيرتين، وكذا كلّ "إثبات أنطولوجيّ" (ontologische Feststellung) حدسيّ إلى المرتبة التمهيدية للبيان المتعالي للعيان (Konkretion) التقوّمي ولمعقوليته القصوى[2]. وليس من المصادفة أن تكون هذه الدلالة الميتافيزيقية أيسر تحصيلاً من داخل نتائج البحث هذه التي هي ذات طابع مونادولوجي. وذلك أنه ليس في الأمر شيء من البناء الميتافيزيقي **لمونادولوجيا** لاينتس لاسيّما ما كان من المفترضات والنتائج اللاهوتية المعروفة التي لا يحتملها نطاق التحليل الفينومينولوجي أصلاً[3]، بل هي دلالة مناسبة للطابع الحدسي الحضوري والعيني للتحليل الفينومينولوجي الذي يحتاج إلى يقين قاطع، أي إلى النظر في البنية المونادولوجية للذاتية من جهة أصولها الدنيا الأكثر أصلانية، لا من جهة تأملية فوقية بنحو من "البناء الميتافيزيقي". ومن هذه النتائج الميتافيزيقية أن الأنا الذي هو أناي في الأصل، أي الأنا الوحيد الموضوع بنحو قاطع اليقين بوصفه موجوداً، ليس له أن يكون متعلقاً بتجربة العالم إلا من حيث هو مجامعٌ للذوات الأخرى التي هي نظائر له. ثم لا يشهد العالم الموضوعي للتجربة على نفسه (Sich-Ausweisen) إلا بما تشهد به المونادات الأخرى على نفسها أي على

1 وقد نبه على ذلك ماركو فرغاني في مقالته:
M. Vergani, «La lecture husserlienne de Leibniz et l'idée de monadologie», *Les Etudes philosophiques*, n° 4 (2004), p. 537.

2 هوسرل، م.م.، ص 165/188–189.

3 أنظر: Hua VII, pp. 188-199/269-284

وجودهـا، وأن الكثـرة المونادية لا يمكـن التفكـير بها إلا مـن حيـث هـي متجامعـة (vegemeinschaftete)، أي في عـالم موضـوعي يكتسـب مقوّمـات وجـوده مـن ذلـك. ومـن النتـائج الميتافيزيقيـة أيضـاً أن كثْراتٍ مونـاديّـةٍ متمـايزةٍ في الوجـود، بغـير رابـط جمعـيّ يصـل بينهـا وكأنها عـوالم مسـتقلة بـذاتها، أمـرٌ لا يمكـن التفكـير بـه؛ فليس هنـاك عالمـان منفصـلان بغير نهاية وزمانـان منفصـلان وغـير ذلـك نظـراً إلى أن هـذه العـوالم وهـذه الأزمنـة هـي في الأصـل مـردودة إليّ في نهايـة المطـاف، أي إلى "المونادة الأصلية التي تُقوّم [هـذه العوالم]"، إلى "كلية واحـدة" تنطوي على الجميع؛ فالعـالم الموضـوعي عـالم واحـد مشـترك وموجـود وجـوداً فعليًّـا في الزمـان والمكـان والطبيعة بـل لا تكـون الطبيعـة إلاّ طبيعـةً واحـدةً للجميـع[1]. فـإلى ذلـك إذاً ينبغـي أن تتبين وحدة العـالم المونادي والعـالم الموضوعي الـذي هـو فطريّ فيه ("angeborenen") استـناداً إلى تحويـل فينومينولـوجي لمفهـوم الممكـن اللايبنتسـي[2]، حيـث إنـه إن كـان عـدد لامتنـاه مـن المونـادات (= الجـواهر الأفـراد) أمـر يمكـن التفكـير بـه عنـد صـاحب **المونادولوجيـا**، وأنّ هـذه الممكنـات ليسـت مـع ذلـك متماكنـة (kompossibel)، كمـا أنّ عـدداً لامتناهيـاً مـن العـوالم كـان يمكـن خلقـه لا كلهـا في وقـت واحـد بـالطبع مـن أجـل أنهـا غـير متماكنـة، فإنـه بإمكـاني أن أُقلّـب أنـاي بـادئ الأمـر بتقليـب حرّ (freier Variation) بالفكر وأن أكتسب منظومة التقليبات الممكنة التي ينفي بعضـها بعضا وتنفيهـا ذاتي الـتي هـي أنـا فعـلاً: "إنها منظومـة اللاتمـاكن القبلـي" الـتي يمكنني انطلاقـاً منهـا – أي مـن "حـدث "أني موجـود"" ("das Faktum "Ich bin) – أن أتبـين وجـود مونـادات غـيري "أعثـر عليهـا ولا أخلقهـا"، وهـي واجبـة الوجـود بالنسـبة إليّ، وغـير ذلـك مـن تصـاريف هـذه الممكنـات العينيـة البحتـة. هاهنـا يبلـغ التحليـل الفينومينولـوجي تـدبيراً معقـولاً يهـب المعـنى "لمشـكلات كانـت واقعـة

---

1 ولعل انفصال العوالم واستقلالها عن بعضها بعضا إنما هو غير ممكن إلا في الأحلام كما قال كانط مستلهما هيراقليطس. أما عند اليقظة فإنا نعود جميعاً إلى عالم مشترك واحد يجمع بيننـا. راجـع سـياق هـذه الحجـة في المجادلـة الشـهيرة مـع المتصـوف زفيـدنبورغ (Swedenborg) في مقالة:

E. Kant, *Rêves d'un visionnaire*, tr. F. Courtès, Paris, Vrin, 1986, p. 77.

2 أنظر فضلا عن مقالة Vergani السابقة الذكر: مصطفى كمال فرحات، "ملاحظات حول إشكالية الممكن لدى لايبنتس"، **المجلة التونسية للدراسات الفلسفية**، عدد 10 (1991)، ص 5-30.

بالضرورة في عُرف التقليد وراء كل حدود علمية"[1]، وذلك من غير أن يخرج عن نطاق التأويل الفينومينولوجي الصرف للتجربة الحضورية لحدس معطاء أصليّ شأنه الأخصّ، متى ما تعلق الأمر بالعالم الموضوعي للواقع أو بسائر العوالم الموضوعية المثالية التي في العلوم القبلية، "أن يتأوّل المعنى (Sinnauslegen) الذي للعالم بالإضافة إلينا جميعاً قبل أدنى تفلسف، والذي ظاهرٌ أنه لا ينتسب إليه إلاّ انطلاقاً من تجربتنا، إنّه المعنى الذي نقدر على كشفه فلسفيًّا لا تبديل له إطلاقاً، وهو الذي تلزم له في كل تجربة فعلية آفاقٌ تستحقّ، بضرورة الماهيّة فحسب لا بهِناتنا، إيضاحاً مبدئيًّا."[2]

2. على مشارف التخوم: الوجود والزّمان

لقد تبينا أن المشروع الفلسفي لهوسرل، بانخراطه في مساق التحليلات التكوينيّة، قد بات قريبا من استكمال نفسه استكمالاً ميتافيزيقيًّا بالمعنى الذي يقتضيه الموقف الفينومينولوجي، لا بالمعنى المأثور عن التراث. ذلك ما يعني اقتضاء دلالة فلسفية قصوى لمستوى الفكر الذي تعلقت به همة الفيلسوف، لا الفكر الذي شأنه معاينة الوقائع لانتزاع الماهيات بتجريد مثالي صرف، على نحو ما يكون التجريد العلمي بواسطة الظاهرات-الحدود (Limesphänomene)، وإنما الفكر الذي يستوفي نفسه حيث تصبح هذه الظاهرات نفسها علامات لملامسة التخوم والتعبير عنها واستشكال وجودها بنحو من الأنحاء. إنّ المونادولوجيا التي أقر هوسرل بمناسبتها للترتيب المتعالي للوجود الجامع بين الكيانات الذاتية المفردة وبين عوالمها المشتركة إنما هي التعبير الأعلى عن هذه الدلالة الميتافيزيقية التي يمثل مفهوم التشخص حدّها الداخلي والحامل الفعلي للزمانية التي تدخل في تقوُّم الوجودات المفردة المتشخصة والتي هي العقل الخاص بكل حدثية ممكنة إلى حد مراتبها الدنيا المستعصية على النظر والإدراك والخارجة على منطق التقوُّم ولغته.

والحقّ أن هوسرل لم يكن ليثق في إمكان استبدال مستوى التّقوُّم نفسه بنحو من الرجوع إلى الأعماق التكوينية المتقدمة على الوجود وعلى الزمان

1 أُنظر: Hua I, pp. 167-168/191

2 م.م.، ص 177/201-202.

(Vorsein/Vorzeit)[1]، وهي المتصلة بحدود هي الأبعد عن سلطان الوعي الفاعل وعن التقوّم بحصر المعنى، من حيث هو "خلقٌ" للوجود[2]، لولا ما حصّله من تحولات في مفهومي الوجود والزمان انطلاقاً من حدّ التشخص الذي تبينا وجوه أهميته الحاسمة. فالوجود ليس مردوداً إلى صورة الشيء مّا بعامة بحسب منوال الأنطولوجيا الصورية، أي العمومية المطلقة، وإنما باتت حصة المُدرَك منه متجوهرة بالمادة وبنسيج هيولاني أصليّ يتركب منه الوعي وتنبني عليه التشكيلات المقولية العليا وتشتبك به وهي التي تمثل الفينومينولوجيا "النويتيقيّة". إنّ هذه "الشبكة (Einschläge) الممكنة التي في النسيج القصدي" للوعي[3] إنما هي الحدّ الأدنى الذي وقف التحليل الفينومينولوجي دونه، أي دون الأعماق المقوّمة لزمانية المعيش في غياهب الوعي، اقتصاراً على ماهو موصوف من بنية "هيلومورفية" للوعي كما وقفت عليها § 85 من كتاب **الأفكار**؛ أمّا الزمان فقد أصبح أقرب فأقرب إلى مساوقة التشخص الذي تتقوّم به الموضوعات المفردة وإلى الاضطلاع بالتفاريق التي يتشكل بها وجودها، دون الاقتصار على الاتصال المثالي لسريان الزمان الذي يجمع بين اللحاظ الزمانية والموضوعات الزمانية في بنية محايثة موحّدة هي الوعي الأصلي الباطني. ولعل § 81 من أثر 1913 قد أعطت الإشارة، لا إلى المصاعب المتصلة عموماً بفينومينولوجيا الزمانية فقط، وإنما إلى ضرورة التقيّد ببُعد من أبعاد الوعي دون غيره، لما اقتضاه المقام الفينومينولوجي بادئ الأمر (في دروس 1905) من الضوابط والحدود الدقيقة التي شأنها أن تلزمه وتكفيه (ولذلك نشرها هيدغر في 1928)[4]، ولا

---

1 أُنظر حول هاتين العبارتين اللتين نجد عند فنك استعمالاً موسّعاً لهما:
E. Husserl, «Phénoménologie statique et génétique...», *Alter*, n° 3 (1995), p. 205, n. 1; E. Fink, *Sixième Méditation cartésienne. L'idée d'une théorie transcendantale de la méthode*, tr. N. Depraz, Millon, 1994.

2 مجاز "الخلق" استعمله فنك لتمييز معنى التقوّم الفينومينولوجي:
E. Fink, *De la phénoménologie*, tr. D. Franck, Paris, Minuit, 1990.

3 أُنظر: Hua III.1, 199/298

4 والمقصود بذلك هي جملة المراجعات والإضافات التي تعرضت لها نظرية الزمان إلى حد كتابة **الأفكار** وبالأساس بين 1893 و1911. إن دروس 1905 ليست غير رأس الجبل الجليدي الظاهر. هذا إذا ما أخذنا بعين الاعتبار أيضا الملف الخاص بمخطوطات برناو انطلاقا من 1917/1918. بخصوص هذا الوضع المعقد ومفهوم الزمانية في 1913، راجع:

سيّما من جهة وقوفه دون "لغز الوعي بالزمان" (Rätsel des Zeitbewußtseins) أو تأجيله له والذي حيّر هوسرل - كما حير من قبلُ أكابر الفلاسفة:أرسطو وأغسطينوس وكانط فضلاً عن معاصره برغسون- وكأنه لغز "المطلق" نفسه: "إن "المطلق" المتعالي الذي حُزناه بأنفسنا بمختلف الردود ليس هو الأخير في الحقيقة؛ إنه شيء مّا (etwas) بمقدوره بمعنى عميق ومخصوص تماما أن يتقوّم نفسه بنفسه، وهو يجد منبعاً (Urquelle) له في مطلق نهائيّ وحقيقيّ."[1] أليس هذا المطلق هو حدّ الحدود كلها؟ أليس هو عين سريان الزمان وصنو "الذاتية المطلقة" الذي بقي بغير إسم؟

ليس غرضنا أن نفحص فحصاً صناعيًّا تاريخ نظرية الزمان في فينومينولوجيا هوسرل وتحولاتها من الدروس الأولى في عهد غوتنغن إلى المراجعات الكبرى في الطورين الأوسط والمتأخر، وإنما نقصد تبيان اختلاط إشكالية الزمان بحدود الفينومينولوجيا نفسها من حيث هي إشكالية قصوى أي إعضال جوهري من إعضالات الفكر واقتضائها لمعنىً للحدثية لعله أكثر جذرية وأصالة من المعاني التي التقيناها إلى هذا الحدّ. فقد كانت التحليلات الأولى منتبهة لتقيدها بضوابط نظرية الإدراك وبسبق المُدرَك الزماني في تقوُّم الموضوع الزماني بعامة وكذلك بوقوفها عند عتبة الحدس بالمجرى المثالي لسريان الزمان من حيث لا تسعه اللغة ولا تعبر عنه. بل نحن نجد كذلك أن "القطب الذاتي" الذي هو الحامل الأصليّ للزمانية لا عبارة تدل عليه أصلاً[2]. أليس تقوم ظاهرة الزمان أمراً من أمور التخييل أوشيئا لا تعبر عنه غير الصور والمجازات:

> **"الانطباع الأصل هو البدء المطلق لهذا التولّد، المنبع الأصل، ما يكون منه تولّد الباقي تولّداً مسترسلاً. إلا أنه غير متولّد هو نفسه، هو لا يولد**

B. Besnier, «Remarques sur les *Leçons de la conscience intime du temps* de Husserl», *Alter*, n° 1 (1993), pp. 319-356; Id., «La conceptualisation husserlienne du temps en 1913», *Annales de Phénoménologie*, n° 3 (2004), pp. 83-117.

1 أنظر: Hua III.1, 182/274-275

2 ومن الطريف أن الجمع بين مقولتي "السريان" و"القطب" لا يخلو من إشكال ولا من تبعات "ميتافيزيقية":

J.F. Marquet, «Husserl: le pôle et le flux», in N. Depraz & J.F. Marquet (éds.), *La Gnose, une question philosophique*, op. cit., pp. 181-191.

شأن أيّ مولود وإنما بتكوين تلقائي (*genesis spontanea*) هو تولّدٌ أصليّ. وهو لا ينمو (إذ لا بذرة له) بل إنه خلق أصليّ. فإن دلَّ هذا على: ما يتشكّل بنحو مسترسل في الآن، ما يتحوّل إلى لاآن، إلى آن مستجدّ؛ أو ما يتولّد، ينبثق النبع فجأة، كلّ أولئك صورٌ لا غير."[1]

ولئن تأول بعض قراء هذا المقطع المثير مجازية الحركة التي يتولد منها الزمان الفينومينولوجي من حيث هي في بنية ميتافيزيقية لا تخلو من تواطؤ مع المعنى الجوهري للحضور وللمطابقة[2]، فإن غيرهم قد تبين في هذا المفصل الحيوي من النص الهوسرلي، أي عوز العبارة بصدد "المطلق الفينومينولوجي"، شيئا كانفتاح الفينومينولوجيا على "ما وراءها" وسعياً نحو التخوم[3]. أليس هوسرل هو الفيلسوف الأقدر على هذا السعي وعلى هذا الاعتراف وهو الذي مكّن للفكر حيث لا إسم ولامُسمّى؟ إنّ هوسرل وإن لامس هذا الحدّ، الذي لا يكون دونه زمان ولا وجود بالطبع والذي لا تعبر فيه اللغة عن أية هيئة زمانية إلا اعتماداً على هيئة مقوّمة سابقة في الوجود، قد تصور أن الانتظام المثالي لمتصلات الوعي الأصلي بالزمان وانتسابها إلى السيلان الدائم لهذا الوعي، قبل الزمان الموضوعي وقبل كل مفارقة موضوعية، هو النطاق الضروري الذي تُردّ إليه كل التشكيلات الأخرى وتتقوّم به. ولكن هل يستقيم هذا الانتظام بغير ذات وهل يقدر على استيعاب الانقطاعات والانكسارات الطارئة على الزمانية وقد التبست بحدثية العالم والذوات الكائنة في العالم؟ هل بإمكان الزمان الفينومينولوجي أن يطالع الظهور المطلق للوجود وأن يلتمس خلقه راسما بالفكر شيئًا كأساطير الأولين؟

---

1 أُنظر: Hua X, p. 100/131

2 يقول دريدا: "ما اعتُبر في هذه الفقرة [36 من **الدروس في الزمان**] غنيًّا عن الإسم ليس بالمعنى الحرفي هو شيء نعلم أنه موجود حاضر على شاكلة الحضور للذات، جوهر استحال ذاتا، ذاتا مطلقة، حضورها لذاتها هو حضور محض وغير مقيد بأي انفعال خارجي ولا بأي خارج. كل ذلك حاضر ونحن نقدر أن نسميه، يشهد على ذلك أننا لا نسال وجوده بما هو ذاتية مطلقة. وحسب هوسرل فماهو غني عن الإسم هو فحسب "الخواص المطلقة" لهذه الذات التي حُددت بحسب المنوال الكلاسيكي الذي يميز بين الجوهر (الموجود الحاضر) وبين صفاته." **الصوت والظاهرة**، ص 94 حاشية 1/ت. عربية، ص 138، حاشية 8.

3 راجع مثلاً: D. Franck, *Dramatique des phénomènes*, Paris, PUF, 2001, pp. 118 sq.

1. إنّ الأمر في بادئه ينبغي أن يعود إلى وعي هوسرل المبكر بحدود المنوال الذي اتبعته تحليلات دروس 1905 من حيث بقيت غير قادرة على تفسير التقوّم الزماني للتشخص أي الموضوعات المفردة. وقد صرف همه لهذا الأمر منذ النص المعروف بمخطوطات زيفالد (صيف 1905) والتي اقترن بها اعترافه الذي دوّنه على ملف المخطوطات وأشار فيه إلى اكتشاف مفهوم "الردّ الفينومينولوجي" واستعماله الصحيح منذ ذلك الوقت[1]. لقد مثل التشخص إلى حد مخطوطات برناو حول الزمانية محور التحليلات الفينومينولوجية ورهانها الأعلى مخالفةً لأرسطو ولسائر المشائين في اعتبار القيام والثبوت خاصة "الجنس" لا الموضوع المفرد أوالشخص. إن الاشتغال على هذا الأمر غرضه أن ينزل التحليل الفينومينولوجي إلى المراتب الدنيا لتقوُّم التجربة، أي إلى الحدود التي يرتدّ إليها كل قول وكل تأليف حملي ومنطقي بعد أن أثبت المفردات والوحدات الفكرية التي تدخل في ترتيب مساق الوعي والمعرفة. فالأمر عند هوسرل مداره على وصل الفصول الأنطولوجية الأساسية كالتي بين الأشخاص والكليات أوالتي بين الماهيات والوقائع مثلاً وخاصة تلك التي بين المادي والصوري كما تبينا ذلك ببنية حاضنة للفصول الفينومينولوجية هي بنية قائمة على الوعي ومنظومته القصدية التي شأنها أن تعبر عن كل تجربة ممكنة وعن كل عالم ممكن. ذلك هو مقام الحاضر الحي المطلق الذي أنشأ بأزواج المفهومات التي يحتضنها "خرافةَ أصلٍ لعالم مهجُور" - بعبارة رائعة لدرّيدا - "عالم غريب عن الأثر" سيان عنده "صفاء الحياة أو صفاء الموت"[2] لفرط ما فيه من الخلوص ومن البراءة الأولى. إن استقصاء التشخص حركةً لحدوث الزمان في الموجودات، أو

---

1 أُنظر:
E. Husserl, «Seefelder Manuskripte über Individuation», in *Hua* X, pp. 237-268; *Texte zur Phänomenologie des inneren Zeibewusstseins (1893-1917)*, Hrsg. R. Bernet, Hamburg, Meiner, 1985, pp. 103-134; «Manuscrits de Seefeld sur l'individuation (1905)», *Alter*, n° 4 (1996), pp. 371-412 (tr. N. Depraz & M. Mavridis); *Sur la phénoménologie de la conscience intime du temps (1893-1917)*, tr. J. F. Pestureau, Grenoble, Millon, 2003, pp. 138-162.

2 أُنظر: J. Derrida, *De la grammatologie*, Paris, Minuit, 1967, p. 411؛ ت. عربية: جاك دريدا، **في علم الكتابة**، ترجمة وتقديم أنور مغيث ومنى طلبة، المركز القومي للترجمة، القاهرة 2008 (ط. 2).

بالعبارة التي باتت مأثورة، لتزمين (Zeitigung) الموضوعات ولتزمين الذات بذاتها في تقوُّم وجودها، إنما هو في الآن نفسه حد مثولها الأخير أمام الوعي واستقرارها في أعماقه من أجل أن كل كيان مفرد وكل علاقة بين كيانات مفردة داعية للحس بالضرورة، وأن كل حسّ راجع إلى الهيولى القابعة في أعمق طبقات العقل، تلك التي ردّها كانط إلى "فن خفيّ" للنفس هو خاصة المخيلة المقيمة بين ملكوتي المعقول والمحسوس. إن الأمر عند هوسرل يتجاوز مجرد الفرق الأنطولوجي الذي دشنته ميتافيزيقا "الفصل" (*chorismos*) الأفلاطونية بين الحسّ والعقل، أوبين المادة والصورة عند أرسطو وإلى حد كانط، ليتصل بالفرق الذي هو ضمن المحسوس أصلاً أي وجوه الاستشكال التي يحتملها الآيستيسيس (*aisthèsis*) والتي تتألف منها الإستتيقا المتعالية الفينومينولوجية ويتغذى منها "لوغوس العالم الحسي" في نهاية المطاف[1]. ولقد قادته مراجعة هذا الاستقطاب الكلاسيكي بين المادة والصورة إلى مراجعة خطيرة الأثر على مصير الفينومينولوجيا وبخاصة على مصير نظرية الزمان بأكملها: إنه حلّ إشكال الرسم الخاصّ بالعلاقة بين محتوى الأخْذ والأخذ نفسه (Auffassungsinhalt-Auffassung) الذي كان يتحكم **بالبحوث المنطقية** (وخاصة بالبحث الخامس)[2]. ذلك أن هذا الرسم قد كان مناسباً لمستوى استقرّ

---

1 وردت هذه العبارة كما هو معلوم لدى نهاية كتاب 1929 **المنطق الصوري والمنطق المتعالي**. بخصوص هذه المسألة التي اهتم بها مرلوبونتي كثيراً، راجع:
E. Husserl, *Formale und transzendentale Logik, Hua* XVII, p. 257; *Logique formelle et logique transcendantale*, tr. S. Bachelard, Paris, PUF 1984, p. 386; M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, op. cit., pp. 490-491; Id., *Signes*, Paris, Gallimard, 1960, coll. «folio-essais», 2008, pp. 171; J. Garelli, *Introduction au logos du monde esthétique. De la* chôra *platonicienne au schématisme transcendantal et à l'expérience phénoménologique de l'être-au-monde*, Paris, Beauchesne, 2000; F. Dastur, *Dire le temps. Esquisse d'une chronologie phénoménologique*, Encre marine, 1994, pp. 53 sq.

2 أُنظر:
E. Husserl, «Zur Auflösung des Schemas Auffassungsinhalt-Auffassung», in Hua X, pp. 269-286; *Textes*... (éd. Bernet), pp. 135-152; tr. «Sur la résolution du schème contenu d'appréhension-appréhension», *Annales de Phénoménologie*, (2002), pp. 181-233; *Sur la phénoménologie de la conscience intime du temps*, pp. 163-176.

فيـه ترتيـب العلاقـة بـين الـوعي ومضـمونه اسـتقراراً بنيويًّـا أو"سـكونيًّا" (= "أنطولوجيًّـا" بحسـب الاصـطلاح المعتمـد آنـذاك) علـى طريقـة المقابلـة الكانطيـة بـين المـادة والصـورة. وهـي علاقـة لا يكـاد المـرء يـدركها بالعقـل، لكونهـا مـن أسـرار الـنفس، كمـا كـان أفلاطـون يـومئ إليهـا بمجـازات الاشـتباك (*métèxis*) والمواصلة التي بين المعقول والمحسوس، أو التي في المعقول نفسه حيث تسـتنظم التعلّـق والتمفصـل بـين الـمُثُل (*eidè*) وتصـنع منهـا مـادة القـول والخطـاب. كـذلك هـو شـأن الإشـكال الفينومينولـوجي حـين اصـطدم بمعضلة الزمان وأشرف على "الهاوية" في "... الأعماق المظلمة للوعي الأقصى المقـوّم لكـل زمانيـة للمعـيش"[1]، ووراء التضـايف الجـوهري بـين "الظهـور" (Erscheinen) وبـين "الظـاهر" (Erscheinende) الـذي لا يكـون دونـه إمكـان للنظـر الفينومينولـوجي أصـلاً[2]، والـذي هـو بحـدّ ذاتـه لغـز الألغـاز

سـنتبع في الإحـالات القادمـة هـذا الترتيـب بحسـب الموازنـة بـين موضـعين للـنص الأصـلي وموضـعين مقـابلين لترجمتـه إلى الفرنسـية. بخصـوص السـياق الأولي لهـذا الرسم:

Logische Untersuchungen, II/1: V. «Über intentionale Erlebnisse und ihre "Inhalte"», pp. 343 sq.; *Recherches logiques*, 2. Deuxième partie: *Recherche V*: «*Des vécus intentionnels et de leurs "contenus"*», pp. 141 sq.

أما مصطلح *Auffassung* فيشير في المدلول المعجمي إلى معاني التصور والفهم والاقتناء (*concevoir, comprendre, saisir*)، ويمتد إلى معنى التأويل (*interpréter*) أحياناً؛ وهي مدلولات تنعكس في الاستعمالات الفلسفية لهذه اللفظة التي تجد لها مقابلات كثيرة في المعجم العربي منها ما هو شائع كالتصوّر والفهم والتأويل ومنها ماهو أقل شيوعاً واستعمالاً كمصطلحي "الأخذ" و"التّحصُّل" وغيرهما.

1 أُنظر: Hua III.1,191-192/288

2 انظر: Hua II, 14/116 حيث يقول هوسرل: "إنّ فينومينولوجيا المعرفة هي علم ظاهرات المعرفة بمعنيين اثنين: بالمعارف بوصفها ظهورات، تقديمات، أفعال وعي تتقدم فيها هذه الموضوعات أوتلك، تتصير في وعي (*bewußt*) بنحو انفعالي أو فعلي، ومن جهة أخرى بهذه الموضوعات بعينها من حيث تتقدم على هذا المنوال. للفظة ظاهرة معنى مزدوج بمقتضى التضايف الجوهري الذي بين **الظهور والظاهر**. إنّ [فاينُمينُون] φαινομενον تعني بالأخص الظاهر، ومع ذلك يرجح استعمالها للدلالة على الظهور عينه، الظاهرة الذاتية (إن جاز استخدام هذه العبارة وهي أقرب أن تفهم بالمعنى النفسي الفج)." ت. عربية، ص 44.

ومعجزة المعجزات[1]. إن حلّ الرسم الشهير، المشار إليه في تناول ظاهرة الزمان، ليس القصد منه "فضّ أعوص (das schwierigste) المشكلات الفينومينولوجية كافة أي تحليل الزمان"، بل الاكتفاء "بمجرد كشف الغطاء عن هذا العالم الخفيّ إلى حد الآن عن وعي الزمان وكأنه من ملكوت الأسرار (Geheimnisreichen) رغبةً في الإشارة بنحو خاص إلى المعنى الجديد للوحدة مقابل الكثرة التي يرتبط بها المعنى المتعدد للإدراك المحايث والمطابق بل للعرض (Darstellung) مقابل الوضع الذاتي (Selbststellung) المطلق."[2] فالزوج وحدة/كثرة يمكن من تجاوز العلاقة التي بين الأخذ وبين المحتوى من أجل أنها أدخل في تمييز الموضوع المفرد بضرب الزمانية الذي يخصة وتمييز هويته قبالة التعدد الزماني المتصل بتعدد أطواره الأمر الذي يجعله معطى بنحو مطابق في إدراك محايث فعلي وأنها بذلك تفضي بنا إلى "طبقة من أعمق الأحداث المقوِّمة التي في الوعي"[3]. ليست هذه الطبقة من ضرب زماني من أجل أنها في أصل الزّمان نفسه وفي أصل طلوعه، حيث ينبغي الحرص على التفرقة بين الموضوعات المفردة الدالة على المحتويات المحايثة للوعي بالزمان، وبين "محتويات السريان الزماني الأقصى والتي ليس شأنها أن تدوم وليست موضوعات زمانية أصلاً وإنما هو السّريان الأقصى للوعي"[4]. وفعلاً فلا فائدة من التمييزات السابقة التي يلتئم بها التعلق بين الوعي وبين موضوعه (الرسم أخذ/محتوى)، ولا من المحايثة الفعلية

---

1 في الحاشية على § 48 من **الأزمة** يردّ هوسرل فكره بأكمله إلى هذا الحدس الأولي: "الفاتحة (*Durchbruch*) الأولى (خلال إعداد كتابي **بحوث منطقية** حوالى سنة 1898) لهذا القبلي التضايفي (*Korrelationsapriori*) الكلي بين موضوع التجربة وكيفيات انعطائه قد كان أثرها فيّ عميقاً إلى حد جعل عمل حياتي كلها يقع تحت هذه المهمة الخاصة بالصياغة النسقية للقبلي التضايفي." وهو يجعل اكتشاف الرد الفينومينولوجي بعيد كتاب **البحوث** واستكماله في أثر 1913 تتمة لهذه الفاتحة الأمر الذي لم يدركه المعاصرون ولا حتى أولئك المنتسبون إلى "ما يدعى المدرسة الفينومينولوجية" حسب قوله (هيدغر وشلر بنحو خاص). راجع.: Hua VI, pp. 169-170, Anm. 1/189-190, n. 1 ؛ ت. عربية، ص 261-262 (بتعديل وتصرف).

2 أُنظر: Hua X, 276 = Bernet, 142/190 = 168

3 م.م.، ص 271=137/186=164.

4 م.م.، ص 293=159/203=182.

للموضوع الزماني، وذلك من أجل استنظام سريان الوعي بغير السمة الفعلية للمحايثة ضمن "الوعي الجامع" (Gesamtbewußtsein) الذي تتشكل منه "وحدة جامعة" والذي هو وعي من حيث أتيته؛ إنه "سريانٌ لانسياباتٍ" (Fluß von Fluenten) هي جزء من هذه الوحدة[1]. وهذه الأخيرة لا نسبة لها إلى أمر قد تقوّم وجوده، وإنما هي القائمة على تقوّم "الزمان الفانزيولوجي الأصلي (die originäre phansiologische Zeit)"[2]، والمتقدّمة على كل سيرورة مموضِعة: "هاهنا الخطأ الجسيم. أن سريان ضروب الوعي ليس هو من قِبَل السيرورة (Vorgang) وأن وعي-الآن ليس هو نفسه آنا. فالموجود "جمعا" («zusammen») صحبة الوعي-بالآن، القبض (Retention)، ليس "آنا"، ليس مساوقاً للآن..."[3]

إنه بملامسة هذا الفرق الجذري الذي يسبق الذات والموضوع ويطلع منه الوجود ملتفًّا بالزمان قد يكون الإسهام في كشف "معجزة" الزمان وبسطها للنظر كما لو كنا في حضرة الولادة والنشأة الأولى نراها رؤيا العين ونقدر على فهمها وأخذها بالفكر وتأويلها. إنه فرق يرفعنا إلى حيث "المطلق" الحقيقي وراء التعلق الهيلومورفي للوعي بالزمان وللوعي بعامة ووراء المادة الأولى (Urhyle) المطلقة التي تتشكل منها طينة الزمان الأصلي والتي تسبق كل صورة. فالأمر لا يتعلق فحسب باستدراك فينومينولوجي على تأخر الصورة (القصدية) على المادة (الحسية) فحسب، وإنما بمحاولة قصوى للنزول بأصل الزمان إلى عمق القصدية الأصلية المؤلفة من "المعيشات"، التي سمتها **البحوث** "محتويات أولى" ("المحتويات الحسية") غير القصدية، ومن "المعيشات أو لحاظ المعيشات" الحاملة لخواصّ القصديّة وهي الطّبقة التي تحُيي هذه المعيشات الأولى وتهبها المعنى («beseelende», sinngebende)[4]. فالبنية القصدية للوعي والزمانية المساوقة

---

1 م.م.، ص 292=202/158=180-181.

2 م.م.، ص 290=200/156=179.

3 م.م.، ص 333=233/199=213.

4 أُنظر: Hua III.1, 192/288-289 إن منوال التحليل في أثر 1913 لا يزال يحتكم إلى الرسم القائم على العلاقة بين الأخذ والمحتوى من جهة أولى كما يتبين من المقطع المشار إليه، ولكنه، من جهة ثانية، ينبئ بمخالفته والخروج عنه أو تعديله على الأقلّ، مثلما يتبين

لولادتها وانبساطها إنما ترتد إلى بنية غير قصدية متقدمة عليها ليست هي جملة الأحاسيس التي في معطيات (data) الحواس - والتي يتشكل الوعي بالزمان على أساسها كرؤية اللون والاستماع إلى الصوت وغير ذلك[1] - فقط، وإنما تستدعي كذلك الأحاسيس الداخلة في دائرة "النوازع" («Triebe») وما يعتبره هوسرل جزءً من مجال الملكة الحسّاسة (Sinnlichkeit) الذي "يشمل أيضا حالات الوجدان (Gefühle) والدوافع الحسية التي تتمتع بوحدتها الجنسية الخاصة والتي لها من وجه آخر علاقة مضاهاة ماهوية (Wesensverwandtschaft) من ضرب أعم بهذه [الملكات] الحساسة بحصر المعنى."[2] الأمر الذي قضى بوضع أساسي لطبقة من الوعي تدل عليها عبارة "المعطيات الهيولانية أو المادية" أو عبارة "المادة" (Stoffe)، فضلاً عما هو جوهري بخصوص العنصر الذي يعطي الصورة (formt) للمادة ويحوّلها إلى

ذلك في مستوى § 86: "المشكلات الوظيفية"، حيث نقرأ: "إنّ عنوان الوعي لا ينطبق على "مركبات نفسيّة" («*psychische Komplexe*»)، ولا على "محتويات" («*Inhalte*») منصهرة بعضها في بعض، ولا على "أحزمة" («*Bündel*») أو سيول من "الإحساسات" (*Ströme von «Empfindungen»*)، تلك التي، إذا كانت بلا معنى في ذاتها، بإمكانها أن تلقى أيّ خليط لن يكون بإمكانه أن يولّد أي "معنى"؛ خلافاً لذلك، فهو "وعي" من حيث أنيته، منبع لكلّ عقل ولاعقل، لكلّ حقّ وباطل، لكلّ واقع ووهم، لكلّ قيمة ولاقيمة، لكلّ فعل ولافعل. وإذاً فالوعي بعيد بُعد السماء عن الأرض (*toto coelo*) عمّا يريد المذهب الحسّي أن يراه فيه، بالطريق الذي هو بالفعل متهافت في ذاته وغير معقول - وإن كان يقبل الدخول في [مسار] العقلنة (*Rationalisierung*)" م.م.، 295/196. كما تدل بعض النصوص على أن هوسرل قد سعى، منذ سنة 1909، إلى مراجعة هذا الرسم والتخلي عنه، راجع:

E. Husserl, *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung*, Hua XXIII, pp. 265-269; Phantasia, *conscience d'image, souvenir*, tr. R. Kassis & J.F. Pestureau, Millon, 2002, pp. 275-278; J.N. Mohanty, "The Develepment of Husserl's Phenomenology", in B. Smith & D.W. Smith (eds.), *Cambridge Companion to Husserl*, Cambridge University Press, 1995, pp. 59-60.

1 أُنظر الضميمة الثالثة من **الدروس في الزمان**: "أن نحسّ هو ما نعتبره الوعي الأصلي بالزمان. ففي الإحساس تتقوم الوحدة المحايثة من لون أو صوت والوحدة المحايثة كالتمني والالتذاذ إلخ." Hua X, 107/141

2 أُنظر: Hua III.1, p. 193/290

معيش قصدي أي ينقل الوعي إلى ماهو مخصوص به من التعلق القصدي بالأشياء. ذلك بنحو خاص من جهة العنصر الذي هو أدخل في طبيعته وفي طبيعة المشتقات التي يفرزها والذي سماه هوسرل بلفظ إغريقي عتيق - "النوس" (Nus) - الذي يعبر عن "اللحظة النويتيقيّة" أو"النّويسيس" (Noese)، ويدلّ في معناه الأوسع على "المعنى" (Sinn) وعلى وظيفة "إعطاء المعنى" (Sinngebung) بنحو أساسي[1]. ولئن كان التفضيل في هذا المستوى - كما هو الأمر من قبل[2] - "للفينومينولوجيا النويتيقية" بالأهمية والسبق على "الفينومينولوجيا الهيولانية"[3]، فإن الأمر لا يخرج في مباشرة الزمان عن منوال المقابلة بين المادة والصورة المندرج تحت منوال أعم منه هو منوال التحليل النويتيقي-النويمائي وما ينجرّ عن ذلك من المصاعب التي حاول تجاوزها بنحو جزئي ومحدود المدى. فالزمان بقي متردداً بين هذا المنوال من حيث هو الأنسب لضرب التعالي الترنسندنتالي، الذي اكتسبه بالتدريج من خلال التعيّن الذاتي للوعي الذي أعطى للظاهريّة (Phänomenalität) مضموناً فعليًّا وانتظاماً وجعل لسريان الوعي معقوليّةً علميّةً نظريّةً[4]، وبين محنة المطلق النهائي للمقام الفينومينولوجي الذي لا يظهر من أمره أنه على قدر هذه الظاهريّة أو بالأقل على قدر التّقوُّم اللازم لها. لكأنّ سرّ الزّمان من سرّ هذا المطلق نفسه وقد لفّهما لغز النّفس: "نفس" πσυχη هيراقليطس التي وجد فيها هوسرل - وقد بلغ ختام فكره - صورة حية للذاتية مستذكراً قول الأنطاكي: "إنك لن تجد أبداً حدوداً للنّفس، حتى لو قطعت لها كلّ الطرق: لشدّ ماكان عميقا قاعُها."[5] إنها

---

1 م.م.، ص 290/194-291.

2 أُنظر الباب الثاني من **المدخل إلى المنطق ونظرية المعرفة**، ص 163/116 وما يليها.

3 أُنظر: Hua III.1, p. 196/294

4 . وهو من بين مدلولات دروس 1910-1911 **عيون المسائل الفينومينولوجية**، ولا سيما عند التعرض للزمان ووضعه ضمن التجربة الفينومينولوجية بمطالبها الحدثية والمتعالية في الآن نفسه. راجع: Hua XIII, pp. 171-183/180-196

5 أُنظر: Hua VI, p. 173/193؛ ت. عربية، ص 265-266 (بتصرف طفيف). راجع نص هذه الشذرة في:
Héraclite, *Fragments*, trad. & commentaire A. Jeannière, Paris, Aubier, 1985, fr. 45, p. 111.

الحكمة التي وجد فيها الفيلسوف لانهاية من الأسس تتخفى خلف كل "أساس" («Grund») أخير وهو الذي كان يخشى - في سعيه لفهم لغز الزمان - هذا التراجع الذي لا يتوقف من أصل إلى أصل؛ ولا نهاية من الآفاق وراء كل أفق ممكن: "ومع ذلك فإنّ الكلّ اللاّمتناهي يتجه، في اللاتناهي الذي لحركة انسيابه، نحو وحدة معنى مّا، الأمر الذي لا يعني أننا نقدر على تحصُّله وتفهُّمه تماماً."[1]

بل قد تكون هذه الحركة التي تساوق هذا الكل في نمائه وتشكله - وهي تعبر عن مجاز "الهاوية" (Abgrund) الذي يدل على "طبيعة" النفس أو على صورتها (لا عن حقيقتها منذ أفلاطون) - من جنس الأمور القصوى التي تقع على حافة الفكر ولا سيما أمر "الكلية" (Totalität) وما يقتضيه من "عقل كلي" لعله غير مناسب لفكر في وضع البدء لاقبَل له بذلك أصلاً.

2. إن المراجعات الأساسية التي عرفتها نظرية الزمان - والتي أصبحت اليوم ذائعة بين الباحثين وانصرف إليها انشغالهم[2] - قد دفعت المصاعب والتمحُّلات التي نجمت عن النطاق الأولي لفينومينولوجيا الوعي الباطني بالزمان المقيدة بأنموذج الإدراك أو بالبنية الصورية للزمانية إلى حدودها القصوى بنحو اخترق الدور الذي وقع فيه التحليل بفعل اعتقاد الفيلسوف في إمكان اشتقاق المعنى من المحسوس والصورة من المادة بحسب منوال "التقوم الأصلي"[3]. والحقّ أن هذا المنوال لم يكن بالغاً درجة الجذرية والأصلانية التي كان يطلبها الفيلسوف من أجل أنه لا يزال يتحرك في مستوى القصدية "العاملة" (fungierende) والمقيدة بالأفعال الـمُموْضِعة (objektivierende) النظرية أوالتمثليّة بشكل عام. إن هيمنة هذا المستوى، الذي هو حاصل عن السّبق الذي يتمتع به التحليل

---

1 أنظر: Hua VI, p. 173/193؛ ت. عربية، ص 266 (بتصرف).

2 وذلك مع نشر مخطوطات برناو في المجلد 33 من **الهوسرليانا** (المشار إليه سلفاً). حول المباحث المستجدة في نظرية الزمان وسياقها الأخير:
A. Schnell, «Temporalité hylétique et temporalité noématique chez Husserl», *Annales de Phénoménologie* (2004), pp. 59-82; W. Wada, «Auto-constitution et passivité dans les manuscrits de Bernau», *Annales de Phénoménologie* (2006), pp. 7-20.

3 راجع كتاب د. فرانك السابق ذكره: D. Franck, *Dramatique des phénomènes*, op. cit., p. 113

"النويتيقي" و"الوظيفي"[1]، ينبغي ألا تخفي أهمية التجربة السابقة على القصدية نفسها، والتي هي قصدية غير موضوعية أوغير نظرية أي على غير أنموذج الحمل المتعارف. فهل يعني ذلك أن التعلق بالمطلق، الذي هو هاهنا عينُ الزمان ومادته الأصلية، يحتاج إلى سبيل غير سبيل المعرفة؟[2] أليس الانتقال من زمانية مُقوَّمة دائرة في فلك الوعي المدرِك إلى زمانية مُقوِّمة هو انتقالٌ إلى "مطلق" لا أساس له غير نفسه ولا قيام له إلاّ بنفسه؟ أليست هي "الحدثية الأولى" التي تسبق الحادثات جميعا وتمكّنُ لها؟ إنه من البيّن أن تنامي إشكالية الزمان نحو "مصداق" أنطولوجي أوسع من مجرد التساوق البنيوي والصوري لشروط الموضوعية في الموضوعات الزمانية وخروجها عن منوال للتحليل مثنويّ (الرسم أخذ/محتوى؛ هيولى/مورفي) ومحدود المدى لا يستنقص شيئًا من قيمة دروس 1905 التي بقيت مثالاً تقاس عليه سائر المحاولات اللاّحقة[3]. وإن كانت هذه الدروس إعضالية في جوهرها، كما هي كل مقاربة لمسألة الزمان عموماً، من قِبَل أنها لامست حدود القول الفلسفي في السريان الأصلي للوجود وجربت فقر اللغة ومجازية العبارة في النطق بماهية الظهور الزماني نفسه[4]، فإنّ المحاولات

---

1 في مدلول التحليل الوظيفي استنادا إلى شتومف Stumpf أنظر: Hua III.1, pp. 196-199/294-299

2 راجع ملاحظات ليفيناس:
E. Levinas, *Entre nous. Essai sur le penser-à-l'autre*, Grasset, 1991, Le livre de poche, 1993, p. 148.

3 أنظر الضميمة XII على § 27 من **التحليلات** حيث تظهر نظرية الزمان وقد بُنيت كلها على "أمثَلَةٍ (Idealization) تجريدية" أي على "مفهومات-حدود" مثل "الصوت/النبر" (Ton) الذي هو تام التجانس والثبات أي الصوت المطلق. إن الأمر الخاص بالانتقال إلى منوال التقوم إنما يتجاوز مجرد هذه المفهومات بوصفها من حدود التجريد إلى تأويل الظاهرات الأصلية بماهي ظاهرات عينية وبماهي ظاهرات محتجبة. راجع خاصة: Hua XI, 387/371-372 ولذلك نجد في دروس 1905 استعمالا متواترا لعبارات مثل "الحد المثالي" (ideale Grenze)، و"النكتة الحد" (Grenzpunkt)، أو"النكتة الصفر" (Nullpunkt) وغيرها من العبارات الدالة على النظام المجرد للتحليل بواسطة آلية "بلوغ الحد" (passage à la limite) الذي هو شرط بناء "المَثَليّات" العلمية في **أزمة العلوم الأوروبية وفي أصل الهندسة** بنحو نموذجي.

4 بخصوص التجربة الإعضالية للزمان في الفلسفات المعاصرة، من حيث هي إشكالية حدود وتخوم قصوى، ومن حيث ترجع في حدوسها إلى فلسفة هوسرل، راجع:

اللاحقة لا تقل عنها إشكالاً وإعضالاً ولا هي أوفر حظّاً في فك المغالق التي يصطدم بها العقل الفلسفي وقد ذهب شأواً بعيداً في استنطاق الأصول وتقريب ظاهرات متعسرة على الظهور أصلاً.

إن فينومينولوجيا الزمان ذات وضع متميز في سياق "الظاهرات القصوى" أو "الظاهرات-الحدود"[1]، (Grenzphänomene) التي انشغل بها هوسرل في الأطوار المتأخرة من فكره انشغالاً كبيراً، لا لكون الزمان نفسه هو من جنس هذه الظاهرات فحسب كما تبيّنا، أي مما يستعصي على الانعطاء بالذات وعلى الوصف والظهور وعلى اللغة والعبارة، بل كذلك لأن إشكالية الزمان وحدودها هي أم الإشكالات القصوى وقد باتت حاضنة، بالصورة الكلية التي اتخذتها، لمعنى كل موجود ممكن ولمدلوله الأخير[2]. وليست "حدود" الزمان راجعة حصراً إلى الدرجة المادية، التي وقف

P. Ricoeur, *Temps et récit 3*, op. cit., pp. 43 sqq.; E. Levinas, *Dieu, la mort et le temps,* Grasset, 1993, pp. 123 sq., 153; *Entre nous*, op. cit., pp.77-78, 93 sq.; J.T. Desanti, *Réflexions sur le temps*, Paris, Grasset, 1992; Id., «Libres propos sur les *Leçons sur la conscience intime du temps*: du temps qui s'écoule au temps qui s'écroule», *Alter*, n° 2 (1994), pp. 417-433.

1 حول هذه الظاهرات:

A. Steinbock, «Limit-phenomena and the Liminality of Experience», *Alter*, n° 6 (1998), pp. 275-296; M. Staudigl, «Phänomenologie an der Grenze? Bemerkungen zum Status der Grenze in der Phänomenologie», *Recherches Husserliennes*, 16 (2001).

2 حول ارتباط إشكالية الزمان بالظاهرات القصوى أو بمسألة التخوم وخاصة بالعمق المادي للوعي، راجع:

M. Staudigl, «Die Grenzen der Zeit. Bemerkungen zum Status der Materialität in der Phänomenologie Husserls», *Studia Phaenomenologica*, I (2001) 3-4, pp. 137-151.

ينبغي التمييز بين معنيين للحدود في هذا المقام: 1- المعنى الأول المأثور عن التراث النقدي الذي في عبارة *Schranke* والذي يستعمله هوسرل بمعنى تقييدي موجب يضبط حقل الظاهرات أو حقل الموضوعات المعطاة في نطاق الوعي كما يرسمه الإيبوخي (أُنظر: Hua III.1, §§ 35-37)، وقد ميز فنك (Fink) الاستعمال الفينومينولوجي لهذا المفهوم عن الاستعمال النقدي في مقالة 1933 الشهيرة؛ 2- أما المعنى الثاني الذي تدل عليه لفظة *Grenze* فلا علاقة له بنطاق محدد سلفا للوجود أو للظهور يغطيه الحدس ويشمله بمطابقة دقيقة، وإنما بالزيادة والنقصان على هذا النطاق، أي بشيء هو كالطرف الأقصى في حقل الظاهرات والمعطيات لا يتيسر له أن يظهر أو أن يُعطى ولا أن يكون به حدس مباشر ولا

دونها التحليل الفينومينولوجي والتي قُدّ منها نسيج الوعي في طينته الحسية الأصلية بل نسيج المطلق عينه، وإنما هي حدود مرسومة في بنية القصدية التي للوعي ولأفعاله. فإن هذا الارتداد، الذي ألقى بنا في مادة الزمان بتصاريفها الحسّية، قد كشف خلف أفعال الوضع والإدراك طبقة "دافعة" للوعي متقدمة على القصدية الفاعلة الموضوعية لعلها تتدارك، بحسب نظام التكوين، معضلة العلاقة بين المادة الحسية وبين تعديها القصدي إلى الصورة أوتشكلها القصدي الذي يعطي المعنى. إنّ نظرية الزمان لا تحتاج إلى ذات فاعلة ومنفعلة فقط - مثلما تبين ذلك هوسرل واعترف به في نهاية المطاف - وإنما إلى شرطها الأقصى الذي هو "قصدية دافعة كلية" هي الأصل في كل حاضر حيّ وفي حركة نموه و"تزمينه"[1]. أليس الدفع أو النزوع الأصلي (Uranstoß)، الذي قبل الوعي وقبل الزمانية نفسها، هو الذي ينشأ منه الاتجاه القصدي انبناءً على المواد الحسية الأولى، وينشأ منه كذلك الانفعال، ويلتبس الوعي بالجسد وأحواله طينةً أو لُحمةً (Leiblichkeit) تصنع الحياة المطلقة وتصنع "تاريخها"[2]. لقد جعل هوسرل هذا الضرب من القصدية دالاًّ على وضع سابق للذات هو أقرب إلى معنى الأنا المتعالي بوصفه ذاتاً فعليّةً حدثيّةً، وفي تجذير هذا الوضع بنسبته إلى "حدثية الأنا موجود" (Faktizität des "Ich bin") وإلى وقائعه الهيولانية الأولى (Urfakta der Hyle) التي تتشكل بها وثاقته في الوجود وفعليته العالمية، وتتكون منها زمانيته الانفعالية، أو تزمُّنه،

تجريب ولا لغة تعبر عنه. إن لنا في "مثل الخير" عند أفلاطون، وفي فكرة "الشيء في ذاته" (*Ding-an-sich*) عند كانط، أمثلة كلاسيكية على فكرة التخوم هذه من حيث هي آفاق تُشدّ إليها حركة الفكر.

1 كما في النص الشهير "الغائية الكلية" (سبتمبر 1933) ضمن:
E. Husserl, «Universale Teleologie», in *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, Hua XV, pp. 594-595; «Téléologie universelle», *Philosophie*, n° 21 (1989) (tr. J. Benoist).
وقد ترجمه أنزو باتشي إلى الإيطالية وعلق عليه سنة 1960:
E. Paci, «La téléologie universelle chez Husserl», *Epokhè*, n° 3 (1993), pp. 241-246.

2 أنظر د. فرانك، مذكور سلفا، ص 120-123 وكذلك الفصل الأول من نفس الكتاب: 5-34. أُنظر كذلك عمله السابق: D. Franck, *Chair et corp. Sur la phénoménologie de Husserl*, Paris, Minuit, 1981؛ بخصوص هذه الحركة الدافعة (التي استفادها من فشته)، أُنظر: Hua IX, 287.

في مساق خاصّ من الحاضر الحيّ الذي تنبني عليه علاقات الاشتراك والاجتماع بين الذوات[1].

إنّ تحول الزمان من المطلق، الذي كان مطلوب الوعي الزماني الباطن، إلى مطلق التزمين الذي اعتنت به التحليلات التكوينية والتاريخية بصيغها الجمعية والمونادولوجية المتعالية إنما ينذر بأمر هام: أن غاية الفينومينولوجيا قد باتت راجعة في حدها الأخير إلى تقوُّم الأنا نفسه بنفسه باعتباره هيئة زمانية أصلية تُشتق منها سائر الهيئات والتشكيلات الدالة على المعنى والمحدّد وجودها على قياس الوعي فعلاً وانفعالاً. وليس كون هذه الذات من قِبَل الماهية التي للأنا (eidos-ego) في نظام التحليل بسالب لقوامها الفعلي في نظام الوجود، أي لحدثيّتها الأصلية التي ينبغي أن نقرّ بها لا على جهة المقابلة الافتراضية فحسب التي يسمح بها منهج التقليب الحرّ التخييلي[2]، بل هي حدثية التشخص التي تميز كل موجود في الزمان (*res temporalis*)، والتي تعطيه مدلوله الأقصى وتدفع بمعضلة الزمانية، وقد باتت تخص الذوات والأشخاص والكيانات الجمعية والإنسانيات الأخرى والعوالم القريبة والبعيدة، المألوفة والغريبة، إلى حد بعيد من التمحّل والإشكال. إن الزمان ليس بإمكانه أن يدخل في مساق السريان المثالي المتصل للوعي فقط، بماهو سيل بلانهاية في آن الحاضر الحي المطلق وفي طرفيه أي "التذكر" (Erinnerung) والانتظار (Erwarterung) (الماضي/المستقبل)، فذلك مسلّم به من جهة البنية الصورية ليس إلاّ، وإنما الزمان ارتداد وانقطاع، تأخر ونسيان، توقف وغياب، وهو اختلاف في جوهره[3]. ولذلك

---

1 بخصوص هذا الضرب من القصدية، راجع:
I. Yamaguchi, «Triebintentionalität als Uraffektive passive Synthesis in der genetischen Phänomenologie», *Alter*, n° 9 (2001), pp. 219-240.

2 راجع بخصوص هذا المنهج الذي يعتمد على الخيال: Hua I, 116-120/103-106

3 في هذا المعنى كان مقالنا الذي خصصناه للمناظرة بين دريدا وهوسرل:
F. Nguezzou, «Des signes et des différences: Derrida avec Husserl», *Alter. Revue de Phénoménologie*, n° 14 (2006), pp. 307-325; rep. in B. Khoudaï (dir.), *La différence*, éd. Le Gai savoir, Tunis & FLSH de Kairouan, 2007, pp. 31-35; à paraître in *La phénoménologie à la limite*, Chap. V.

حول تحليل موقف دريدا من الزمان الفينومينولوجي، راجع:
R. Bernet, «Einleitung», in *Texte zur Phänomenologie des inneren*

فالأمر يزيد على مجرد الحركة التكوينية من حيث تنتظمها ثوابت وقوانين الماهية بالضرورة، أي المعقولية المتعالية، ليخرج عن الحقل الأصلي للظهور الفينومينولوجي ونطاقه الكلاسيكي ويدفع هذا الحقل إلى التخوم القصوى، إلى حيث تتلوّن الحياة في أعماقها بصبغة الوجدان (Gestimmtheit) الذي جعله هيدغر مقاماً أنطولوجيًّا، ولقد وقف هوسرل متردداً دون إطلاق الحاضر الحي بين أطراف الحياة - الولادة والموت - ودون استيفاء الانقطاعات الحدثية التي تخترق اتصال الزمان[1]. وقد يُعترض على ذلك بأن هوسرل قد بادر إلى تناول فينومينولوجي أساسي لمسألة الحدثية[2]، وأنه بذلك - ولا سيما بالعنصر الوجداني (Stimmung) الذي طورته بعض المخطوطات

Zeibewusstseins, op. cit., pp. LXV-LXVII; L. Lawlor, *Derrida and Husserl. The basic Problem of Phenomenology*, Indiana UP, Bloomington, 2002.

1 وهو رأي باحث عارف بمسألة الزمان عند هوسرل مثل كلاوس هلد:
K. Held, «Phénoménologie du temps (d')après Husserl», *Alter*, n° 9 (2001), pp. 265-266; cf. A. Montavont, *De la passivité dans la phénoménologie de Husserl*, op. cit., p. 156.
للولادة والموت في هذا المقام وضع نموذجي لدلالتهما على الحد الأقصى للموقف الفينومينولوجي أي على لغز الحياة نفسها مرفوعة إلى الرتبة العليا من الحياة المطلقة المتعالية وكأنها تحمل في ذاتها كل الممكنات الفعلية والانفعالية عدا انقطاعها أو انتهائها أي موتها. هذا الموقف تدل عليها نصوص مبثوثة بين ثنايا التأملات المتأخرة تقر "بسرمدية" (Unsterblichkeit) الأنا المتعالي واستحالة فنائه: "أن الذات لا تولد ولا تموت"، أي أن الحياة المتعالية لا متناهية في الزمان. كأن استحالة الموت هي شرط الزمان، أي شرط الدخول في التاريخ، وكأنه موقف معاكس لهيدغر الذي اتخذ هوسرل من تحليلاته الأنطولوجية لظاهرة "الوجود لأجل الموت" (Sein-zum-Tode) في القسم الأخير من **الوجود والزمان** موقفا سلبيا، إذ اعتبرها كأنها ضرب ساحر من الرياضة بملاعبة الموت قفزاً (umspringen) "لن يقبلها الموت بيسر" كما يقول في نص متأخر ("العالم الأنثربولوجي"). راجع:
Hua XI, pp. 377-381, tr. *De la synthèse passive*, pp. 362-365; Hua XIV, Beilage XX (1922); «Die anthropologische Welt» (1936), in *Die Krisis...Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlaß (1934-1937),* Hua XXIX, pp. 321-338, tr. «Le monde anthropologique (fin Août 1936)», *Alter,* n° 1 (1993), pp. 271-290.

2 كما تشهد بذلك مواقف بعض تلامذته وشراحه مثل لاندغريبه في العمل الذي نشر بعنوان **الحدثية والتشخص**؛ وكذلك دي فالنس في **الفلسفة والتجارب الطبيعية**، المشار إليهما سلفاً.

- صاحب أثر عميق على هيدغر وإن لم يبلغ رفعه إلى إشكالية تأويلية أساسية[1].
غير أن الأمر الذي يعنينا فيما نحن بسبيله ليس تقرير وجاهة هذا التأثير ومدى صحة القول به، وإنما فحص متانة القول الفينومينولوجي نفسه وقد بلغ هذه الحدود التي هي أشبه بالمعجزات التي تتحدى الوصف والتحليل وتستعصي على التحصيل والتحديد. وإن كانت معجزات الأنا والوعي وبنيته القصدية تنجلي أسرارها بمجرد التحليل الذي تستحيل به أمرا علميا[2]، فهل لمثل هذه "المعجزات" وضع أو حكم علمي إن كانت غير معطاة أصلاً وغير مقيدة بمعايير الظهور وبمقاييس الرؤية والحدس؟ هل يكفي منوال الاعتياد والشذوذ للحكم على هذه الظاهرات وترتيب دلالتها بالإضافة إلى الوعي أوإلى ذاتية عاقلة بعامة؟

بيّنٌ أنّ مثل هذه الظاهرات التي يأتي إليها الفيلسوف عُنوةً ولا يقبل بها إلا بفعل اتساع دائرة المنهج والأمور الداخلة في نطاقه، أي المنهج التكويني ومطالبه الأصولية الجذرية اللامتناهية، ليست من الموضوعات المعتادة التي يتحكم بها الوعي من حيث هو وظيفة واضعة للمعنى في مستوى الطبقة النويتيقية/النويمائية التي تنتظم أنشطة الذات المدركة بنحو نموذجي. ولذلك كانت الزمانية المساوقة لعمل الوعي ذات بنية صورية/موضوعية أقصى مطالبها المحايثة المطلقة لسريان الوعي "بتجربة خاصة" معطلة للمفارقات العالمية ولكل ضرب من ضروب التعالي الذي يشد الوعي إلى خارج ما ويفسد محوضته ونقاوته الأصلية. إن اتخاذ الزمانية معيارا لها الحاضر الحي المطلق إنما يعني أن هذا الضرب من المحايثة الأصلية هو الذي ينبني عليه حضور الذات لذاتها بلا نقص ولا غياب فالوعي يعطي الوعي والوجود يلتحم بالوجود بغير اختلال ولا تفاوت[3].

---

1 وهو ما يفترض أن هيدغر قد اطلع على بعض المخطوطات بهذا الصدد. أُنظر مثلاً:

Nam-In Lee, «Edmund Husserl's Phenomenology of Mood», in *Alterity and Facticity*, op. cit, pp. 103-118, tr. «La phénoménologie des tonalités affectives chez Edmund Husserl», *Alter*, n° 7 (1999), pp. 243-250.

2 أُنظر: Hua V, p. 75/89

3 أُنظر: Hua I, 157/178 حيث يقول: "إن الموجود في جمع قصديّ بالموجود."
(Seiendes ist mit Seiendem in intentionaler Gemeinschaft.)

بيد أنه إن كان الزمان هو مناط الوجود الذي في اتصال الحاضر الحيّ، أي في سريان الحياة نفسها، فليس يعني ذلك أنه بلا تفاوت إطلاقاً اللهمّ إلا إذا ما عتبرنا منوال الحضور الذي على قياس الإدراك هو المنوال الوحيد لتحصُّل الظاهرة الزمانية وفض تمحُّلاتها جملةً ودفعةً واحدةً. بل يجوز القول إن هذا المنوال نفسه يخترقه "غياب" وتتوارد عليه علامات "المفارقة" سواء كان غياباً من جنس "اللاحضور" الذي يسكن "الاختلاف الفينومينولوجي" ويزعج أصلانيته المفترضة[1]، أو"أثراً" شأنه أن يجعل المكان في الزمان وأن يمكّن للزمان وللماضي وأن يعلن عن قدوم الغير[2]. إن لوغوس الزمان واقع بلا شك بين مطابقة ومخالفة: مطابقة هي شأن الوعي الذي يلاقي وحده "لغز" (*Sphinx*) الزمان[3] ويحمل وزره إلى الحد الأقصى من سريانه في أعماق صامتة، وإن كان ثمة شيء من المفارقة أو من الموضوع الذي ليس في وعي فالأمر يقضي برده إليه وإثباته على قياسه وإشهاده عليه؛ ومخالفة حادثة بحدوث "الغير" وظهور "الغريب" (Fremde) وبحلولهما في جسد (Leib) ليس بإمكاني أن أتقي غيريته وغربته، ولذلك نجد في § 52 من **التأملات** أن المقايسة بين الذات والغير، أو بين "دائرة الخاصة" والدائرة المتعلقة بماهو غريب، اعتماداً على طريقة التناسب (Analogie)، إنما يضرب عليها هوسرل مثلاً سبيل المقايسة بين الحاضر وبين الذكر الذي يستحضر الماضي:

> **"وكذلك الأمر، حتى نحصل على مقارنة ذات فائدة، فالماضي الذي يخصني، ضمن الخاصة (Eigenheit) التي لي وبالتحديد دائرة حاضري الحي، ليس معطى لي إلا ذكراً وهو يتميز في الذكر بكونه حاضرا قد**

---

1 دريدا، **الصوت والظاهرة**، ص 103-115.

2 بخصوص فكرة "الأثر" عند ليفيناس بوصفها نقداً للزمان الفينومينولوجي:
E. Levinas, «La trace de l'autre», in *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, op. cit., pp. 187-202.
وقد استفدنا ذلك من:
E. Bovo, «Le temps, cette altérité intime. La critique de la temporalité husserlienne par Levinas», *Cahiers d'Etudes Levinassiennes*, n° 1 (2002), pp. 7-20.

3 وكان هوسرل قد استعمل هذه العبارة للدلالة على لغز المعرفة (*Die Sphinx der Erkenntnis*) في دروس 1906-1907: Hua XXIV, 397.

ولّي أعني من حيث هو تعديل قصديّ. إن الإقرار المجرب لهذا الماضي من حيث هو تحويل إنما يُستكمل في تأليفات مطابقة للاستذكار (Wiedererinnerung)؛ فعلى هذا النحو فقط يكون الإقرار بالماضي بماهو كذلك. والأمر في ماضيّ المأخوذ بحسب الاستذكار الذي يفارق حاضري الحي بوصفه تعديلاً له هو بعينه في الوجود الغريب المُستحضر الذي يفارق الوجود الخاص. ففي الحالتين يكمن التحويل في المعنى عينه بماهو لحظة للمعنى إذ هو لازم للقصدية التي تقومه."[1]

إن استحضار (Vergegenwärtigung) الغير وعياً بالغريب، واستذكار الماضي وعياً بالزمان الحاضر، إنما هما في بنية فينومينولوجية مشتركة ليست هي مجرد مقارنة لما بين الأمرين من التشاكل الصوري فحسب، وإنما هي الدليل على أن تجربة الغير تخترق حركة الزمان وتستولد منه اختلافات وفوارق تحرج المطابقة الآنية للحاضر الحيّ وتفتح الآفاق لنقضه و"تفكيكه" وسبر السّر الأعظم للزّمان. ذلك أن الامتداد الفينومينولوجي لتجربة الغير وللمطالب التي تنجرّ عن الوعي بتعالي الغريب ومفارقته لدائرة "الخاصة" التي هي أصل الهوية الشخصية للذات - الأمر الذي شغل في أثر هوسرل حيزاً كبيراً في التراث الذي تركه[2] - إنما هو مساوق لامتداد الزمانية وللقاعدة المونادولوجية التي باتت متصلة بها في حركة التزمين الكلي التي بلغت من الجذرية والانتشار ما بلغت في التحليلات المتأخرة[3]. غير أن قارئ **التأملات** سرعان ما يظهر

1 أُنظر: Hua I, 144-145/164

2 وهو ما تمثله المجلدات الثلاثة الضخمة حول الذاتية المشتركة والتي تغطى الأطوار الزمانية الثلاثة في مسار هوسرل. إن الجزء البسيط المعروف من هذه التحليلات عرضه هوسرل في التأمل الخامس من **التأملات الديكارتية** (عبر الترجمة الفرنسية) وأشار إليه في الفترة نفسها في كتاب **المنطق الصوري والمنطق المتعالي** تذكيرا بدروس 1910-1911 التي كانت شكلاً أوليًا لتوسيع مدار الرد المتعالي نحو الأفق المونادولوجي. ولذلك أدرجت هذه الدروس في أول المجلدات المذكورة. راجع:
E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjecktivität*, Hua XIII (1905-1920), XIV (1921-1928), XV (1929-1935), hrsg. I. Kern, 1973; *Sur l'intersubjectivité*, I-II, op. cit.

3 أُنظر:
E. Husserl, «Temporalisation - Monade (21/22 Septembre 1934)», *Etudes phénoménologiques*, n° 19 (1994), pp. 3-10 (tr. S. Margel).

له أن آلية هذا الإقبال على الزمانية بتوسط تجربة الغير محكومة بإجراءين اثنين: 1- أنّ تكوين العالم المشترك إنما هو مساق من التجامع (Vergemeinshaftung) شرط إمكانه افتراض السبق المطلق لهوية الذات العين وأصلانيتها بنحو خصوصي وارتباطها بالذات/الذوات الغريبة عنها بتعلقات قبلية وقصدية من دون أية "نشأة زمانية لمثل هذه التجربة"؛ وإنما يبلغ الاشتراك والاجتماع بينها حدًّا ينصهر فيه حضور الطرفين وإدراكهما كأنه "إدراك واحد" ووعي واحد إلا أنه في الحقيقة مسكون بضرب من المفارقة في مقام الإدراك هذا وبشيء كالزيادة والفائض على مجرد "ضرب [الوجود] العين-هاهنا" (im Modus des Selbst-da) الذي للذات المدركة بوصفها متوحدة بنفسها في الأصل[1]. إن مثل هذا الإجراء ليس له أن يلقى إلا اعتراضات عنيفة بفعل هذا السبق "الميتافيزيقي" للهوية الذاتية الأصلانية المطلقة على الغير وعلى الغريب من أجل أنه يكرس بنية صورية ومشتقة لحدثية الغيرية نفسها ولزمانيتها غير ذات مضمون فعلي[2]؛ 2- أما الإجراء الثاني فيلزم عن الأول لا محالة وهو الذي يقضي أن تعقل تجربة الغير إنما يجب أن تتوافق فيها "أنظمة الظهور" (Erscheinungssysteme) التي لي مع الأنظمة المغايرة للحاجة إلى هوية نظام للظهور بعينه، الأمر الذي يعني أن "الانحرافات" (Anomalitäten) التي تزعج هذه الهوية ينبغي لها أن تتقوم بذاتها أي على أساس "الاعتياد" (Normalität) السابق أي في مستوى هو في أقصى مراتب الوعي بوجود العالم وبموضوعيته: "إن ذلك هو ما يدفع إلى مهمات جديدة من أجل تحليل فينومينولوجي هو بعدُ من درجة أعلى متعلق بالأصل التقوّمي للعالم الموضوعي كما يوجد بالنسبة

1 أُنظر: Hua I, 149-151/170-171 وهو نفس الوضع الذي للذات في مقام الوعي الباطني بالزمان.

2 سواء كان هذا المضمون أنطولوجيًا، أوجدليًا تاريخيًا، أو إتيقيًا، وهي المواقف التي أعلنها تباعا هيدغر وسارتر وليفيناس وريكور في أعمال رئيسية في الفلسفة المعاصرة. حول أوضاع الغيرية بين هذه السياقات:

M. Heidegger, *Sein und Zeit*, § 26, pp. 117-125; *Être et Temps*, pp. 159-168; J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, Gallimard, 1943, 1985, pp. 271-291; E. Levinas, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, M. Nijhoff, 1971; P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990.

إلينا انطلاقاً من حواسنا الخاصة وبنحو إن تغير فلن يكون له معنى ولا وجود في نظرنا."[1]

إن هذا المنوال الذي يتحدد بسبق التجربة الخاصة، أي بأصالة الهوية الشخصية وبأولية الاعتياد مقياساً لكل شذوذ، هو الذي يضبط حدّ الفينومينولوجيا أي حدّ المعقول وحدّ المَقُول، والذي هو بعينه ما تحتمله طاقة الأنفس والذوات من وزر الغير وعبء حضوره، ومن حضور الأجساد واستحضارها بأعيانها ومن مشقة المعايشة (Koexistenz) التي بيني وبين الغريب، بين عالمي وعالمه، وما تقتضيه من "الصورة الزمانية المشتركة" الدالّة على ضرب الزمانية الذاتية المفردة والأصلية التي في مبدإ الزمان الموضوعي، فإنها لا تعبّر عن "الجمع الزماني للأفراد [المونادات]"[2] إلا لكونها في أصل تقوُّم العالم وزمان العالم.

1 أُنظر: Hua I, p. 154/175؛ راجع أيضا الحاشية المطولة لهوسرل تعليقا على فنك بخصوص "المشكلات المتعالية للوجود" التي تدخل في نطاق ما سماه "الوظيفة الوجودية اللاحقة للفينومينولوجيا" وهي وظيفة قصوى تأتي في مرتبة عليا متأخرة:
E. Fink, *Sixième Méditation cartésienne*, op. cit., p. 187, n. 469.

2 أُنظر: Hua I, p. 156/177

الفصل الثالث

اللّغة والتّاريخ: أيّ تأويل؟

الفصل الثالث

اللّغة والتّاريخ: أيّ تأويل؟

"... فما في الكون كلامٌ لا يُتَأوّلُ."

ابن عربي

إنّ فينومينولوجيا الحدثيّة، التي بلغنا إلى هذا الحد تحليلها بالنظر إلى الميتافيزيقا اللازمة لها والتي هي أفقها ومصداقها من جهة، وإلى الزمانية التي هي عنصرها الأخص من جهة ثانية، لم تتبين لها حاجة إلى اللغة ولا اقتضاء للعبارة التي تنطق عن معناها وتستوفي تأويلها. ذلك أن المقام الفينومينولوجي إنما هو في الأصل مقام توحُّد بالنفس واعتزال للمُفارِقات من أشياء العالم والأشخاص والمعاني المضافة إلى صرف الطبيعة وسائر الكيانات التي من اصطناع الثقافة ووضعها بما في ذلك ما كان بعدُ قائما بين الذوات من الحديث والمخاطبة ومن اللغة والكلام. فكأنّ الحدثية خبرةٌ أصلانية مفرطة التجرد مما يكون بين الذوات الفعلية من المواصلة والاشتراك في الوجود أولعلها شرط قبلي لكل خبرة ممكنة بما في ذلك خبرة اللغة ومراسها الفعلي لدى الأفراد والجماعات الحاملة لوزر التاريخ الوارثة إياه. ولقد عاينّا، في ما سبق من التحليلات، شيئًا من التوتّر الذي بين أعماق "الحدثيّة الأصلية" التي في بدء التكوين، بوصفها انتظاماً للوجود بالإضافة إلى الوعي وبخاصة من جهة العنصر المادي الذي تتشكل منه طينة الأشياء وزمانيتها الأصلية، وبين التعبير عن هذه الحدثية من جهة عنصرها الذاتي المتعالي الذي يتولد منه سير الفكر الذي يُقوّم كل شيءولا يتقوّم هو من أيّ شيء سواه.

إلا أن غاية الفيلسوف ليست بلوغ هذه الحدثية بضرب من الحدس، أومن الاتحاد الذي تفنى فيه ذاته، وحيازة هذه التجربة الأصلية التي يكون منها تولد الوجود

وانتظامه على هيئة مترتّبة باتصال حميم ولقاء يستغني عن العبارات والأسماء. وليس بيّناً لدينا إن كانت بعض تقريرات هُوسّرل حول التجربة الأصلية والخاصة، التي في مبدإ كل تجربة تُبنى فوقها، من الأمور الداعية إلى موقف "صوفيّ" أوإلى شُبهة "حلولية" كالتي تعرفها عصور الفكر بين حين وحين[1]، أو كالتي حاول البعض إثباتها ومؤاخذة هوسرل عليها[2]؛ وإن كنا لا ننكر بعض التقاطعات المهمة مع فلسفات ذات نزعة عرفانية[3]، فضلاً عمّا تحفل به بعض النصوص المتأخرة من نزعة إلهية متصاعدة[1].

---

1 لنذكر هاهنا بالخصومات التي عرفها تاريخ الفكر كالتي بين كانط ومندلسزوهن (Mendelssohn) ويعقوبي (Jacobi) مثلاً في "الخصومة حول المذهب الحلولي" (*Pantheismusstreit*)، أو التي بينه وبين الروحاني السويدي زفيدنبورغ. وفي حقيقة الأمر فإن هوسرل قد كان رافضا لخلط الفلسفة من حيث هي "علم محكم" بصفة "العمق"، التي تميز الحكمة، والتي هي مخالفة لمطلب التواطؤ والوضوح العقليين. راجع:
E. Kant, *Rêves d'un visionnaire, op. cit.: Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée?,* tr. A. Philonenko, Paris, Vrin, 1983; E. Husserl, *Philosophie als strenge Wissenschaft*, in Hua XXV, p. 59/83.
هذه الشبهة هي واحدة من المطاعن التي جاهر بها هوسرل ضد المشروع الفلسفي لهيدغر كونه يحتفي بسحر البيان (*Wortzauberei*) ويبالغ في عمق (*Tiefensinnigkeit*) لا قيمة علمية له ويبحث عن "رنين" (*durchklingen*) الدلالات الأصلية. لعله لذلك قد اعترف أنه لا يفهم لغة هيدغر. راجع:
E. Husserl, «Notes marginales de Husserl à *Être et Temps*», in *Notes sur Heidegger*, Paris, Minuit, 1993, p. 14; D. Cairns, *Conversations avec Husserl et Fink*, op. cit., pp. 202-203; J. Derrida, Introduction à *L'origine de la géométrie*, Paris, PUF, 1985, p. 103 n. 1.

2 وهو الموقف الذي اتخذه مثلاً إريك فوغلن (E. Voegelin) في نقده لفلسفة التاريخ عند هوسرل في كتاب **الأزمة** بوصفها تعبيراً عن نزعة بطولية انتصارية وعن روح الحماسة الفلسفية، وخاصة اتهامه "بالرشدية"، من جهة اشتباه فلسفته في التاريخ بالنظرية العتيقة في "روح العالم". راجع رسالته الشهيرة إلى ألفرد شوتز بتاريخ 17-9-1943. راجع نص هذه الرسالة:
E. Voegelin, «A Letter to Alfred Schütz Concerning Edmund Husserl", *Anamnesis. On the Theory of History and Politics*, *Collected Works* vol 6, tr. M. J. Hanak, University of Missouri Press, 2002, pp. 45-50.

3 سواء مع العرفان الغربي أوالشرقي. راجع:
N. Depraz & J. F. Marquet (éds.), *La Gnose: une question philosophique*, op. cit.; N. Depraz, «Le tournant pratique de la phénoménologie», *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, n° 2 (2004), pp. 149-165.

ولا تهمنا هذه النزعات التي تتربص في الحقيقة بكل تفلسف ممكن، ولا هي تصلح برأينا لنقض الموقف الفينومينولوجي دفعة واحدة ورده إلى ميتافيزيقا عتيقة ذات شغف حميم بصفاء الأصول الأولى للوجود أو ذات تعلق بالمفارقة بمدلولها الميتافيزيقي أوالأنطوتيولوجي. إنما القصد في هذا المقام أن نتبين بأي وجه يكون المعنى الأخير للحدثية معنى تأويليًّا وتاريخيًّا دالاً على روح الفلسفة المتأخرة لهوسرل[2].

1. العالم المعيش والعالم الروحيّ

لا ريب أن استحقاق مفهوم الحدثية عند هوسرل لوضع فينومينولوجي متميّز ليس أمراً طارئًا على فلسفته، مثلما يحاول بعض قرائه الإيهام بذلك بنحو من التأوّل الرَّجْعيّ لفكره انطلاقاً من إشكالية هيدغر، أي من "تأويلية الحدثية"[3]، لفهم الانعطاف الأخير نحو المسائل الأنطولوجية للعالم المعيش. بل لعل الوجاهة التي اكتسبتها عند هوسرل مسألة الحدثية لا ترجع فقط إلى المحاولات المبكرة من أجل"تجديد الميتافيزيقا العقلانية" -كما أوحى بذلك بنفسه إلى هيدغر[4] - على القاعدة التي عرضنا خطوطها وملامحها

---

1 بخصوص العلاقة بين الإلهيات والفينومينولوجيا والنزعة الثيولوجية في نصوص هوسرل فضلا عن المصير التيولوجي للفينومينولوجيا المعاصرة، راجع:
S.W. Laycock & J.G. Hart (eds), *Essays in Phenomenological Theology*, Albany, 1986; J.L. Marion (éd.), *Phénoménologie et théologie*, Criterion, 1992; J. Benoist, «Husserl au-delà de l'onto-théologie», in *Autour de Husserl. L'ego et la raison*, Paris, Vrin, 1995, pp. 189-218; E. Housset, *Husserl et l'idée de Dieu*, Paris, Cerf, 2010; X. Tilliette, *Petite initiation à la phénoménologie husserlienne*, Médiasèvres, 2005, pp. 85-89; D. Janicaud, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, op. cit.

2 راجع:
S. Luft, «Faktizität und Geschichtlichkeit als Konstituentien der Lebenswelt in Husserls Spätphilosophie», *Phänomenologische Forschungen*, 2005, pp. 13-40.

3 بل يمكن أن نقلب الآية ونقول إن هذه التأويلية التي اشتغل عليها هيدغر في بداية العشرينات مقيدة ومشروطة إلى حد كبير بالبنية الحدسية للفينومينولوجيا الهوسرلية التي بقيت فاعلة إلى حد **الوجود والزمان** تقريباً. في هذه الفترة، فإن هوسرل وهيدغر كلّ واحد منهما شارحٌ لغيره.

4 في رسالة بتاريخ 28 مارس 1918 منشورة ضمن: **المراسلات**، المجلد 4، ص 130 ذكرتها:
N. Depraz, *Transcendance et incarnation*, op. cit., p. 335.

الأساسية (الفصل الأول) فضلاً عن آفاق الزمانية التي اتسعت بنحو غير نهائي وطالت الأعماق (الفصل الثاني)، وإن انخراط الفينومينولوجيا برمتها في منوال تحليلي، مبني في المقام الأول على السبق الأنطولوجي والاعتباري الذي تحظى به التجارب الأولية للعالم المعيش على الشاكلة التي عرضتها **أزمة العلوم الأوروبية**، هو ما بات يطلق عليه اسم السبيل الأنطولوجي نحو "عالم الحياة"، الذي عدّل من الإفراط في احتذاء الطريق الديكارتي والأخذ به. وفعلاً فإن هذا التحول نحو هذه الأنطولوجيا الجديدة إنما هو أمر محاط بالمصاعب من حيث أتيته:

- فهو ليس أمراً مستجدّاً تام الجدة في فكر هوسرل إلا إذا ما قرأنا سيرة فكره ونموها من خلال المعطيات التي تبثها المكتوبات المنشورة دون الوسائط التي مكنت لتلك المرحلة عبر المخطوطات الكثيرة التي هي التاريخ السري للإشكالية الفينومينولوجية. وحتى النص الأخير المنشور - أي القسمان الأول والثاني من **الأزمة**[1] - لا يخرج عن صياغة بدئية وأولية للمسائل الخاصة بالعالم المعيش، وأولها مسألة التاريخ، صياغةً تعكس المصاعب التي اختبرها في النصوص المخطوطة ولا يدعي لذلك حلها وتقرير وضعها الفلسفي تقريراً نهائيا ولا إضافة شيء جديد إلى ما قيل[2]؛
- ثم إن العُدّة المنهجية للفينومينولوجيا ليست موضع سؤال ولا ينكر الفيلسوف جدارتها وقيمتها، ولاسيما ما تعلق بآليات التحليل المتعالي وبناه المنطقية الراجعة في أصلها إلى ما تحتازه "نظرية المعرفة" من مقام تأسيسي، وخصوصاً نواتها

---

1 وهما القسمان اللذان نُشرا ببلغراد سنة 1935-1936 وبقي القسم الثالث مخطوطاً ولم ينشر إلا سنة 1954 مع عدد كبير من الضمائم والملحقات في نطاق المجلد السادس من سلسلة **الأعمال الكاملة**. لابد أن نشير كذلك إلى أن مجموعة كبيرة من النصوص التكميلية التي تدخل في نفس السياق تم نشرها في 1993 ضمن المجلد 29 من نفس السلسلة (Hua XXIX) (وبعضها نجده منقولاً في الترجمة العربية لكتاب **الأزمة**). حول عرض مجمل لمضمون هذا المجلد راجع:

A. Steinbock, «Nouvelle contribution à la *"Krisis"*: une édition complémentaire des textes de E. Husserl relatifs à la *Krisis*», *Alter*, n° 6 (1998), pp. 335-363.

2 راجع مقال إنغاردن التي كتبها منذ سنة 1969 وترجمت إلى الفرنسية:

R. Ingarden, «Qu'y-a-t-il de nouveau dans la *Krisis* de Husserl?», in *La controverse Idéalisme-réalisme*, op. cit., pp. 221-245.

الصلبة، أي نظرية الإدراك من حيث هي منوال التحصُّل الرئيس لكل وجود ولكل معنى ممكنين. إن المنهج التأملي التاريخي، الذي يتخذ صبغة سؤال ارتدادي في كتاب **الأزمة**، إنما هو موافق للمنهج المتعالي وللمثالية المتعالية بوصفها موقفاً لا رجعة عنه؛

- أما إن اعتُقد أن وجه اختلاف هذا العمل الأخير عن غيره من الأعمال إنما هو في مخاطبة الفيلسوف لجمهور أوسع من خاصة أهل الفلسفة، وفي انخراطه في سياق من الالتزام الثقافي باستنهاض روح الغرب وتجديدها في زمن انحطاط وسقوط، فذلك أمر قد نهض له هوسرل قبل الثلاثينات من القرن الماضي في المحاضرات والدروس وفي المقالات التي كان قدمها حول الفيلسوف فيشته، وهو من قلائل المثاليين الألمان الذي حظوا بعنايته[1]، وحول مفهوم "التجديد" (Erneurung) في دورية يابانية حملت هذه المقالات اسمها (1922)[2]؛ ولذا فلا يمكن الأخذ بقول يرى في الأثر الأخير لهوسرل جدّةً واستحداثاً لأمر كان قد أتاه من قبلُ.

ومهما يكن من أمر هذه المصاعب فإنها تشير إلى الوضع المتحير للفينومينولوجيا وهي تقارب نهاياتها ولا تفلح في استيعاب مجموع المسائل والأغراض في منظومة تامة ونهائية تصلح لمن يبتغيها منهجاً وسبيلاً ومن يرتئي فيها حلاًّ أخيراً لمعضلات الفكر ومصائب الزمان. ولئن كان للسياق الشخصي أوالظرفي إسهام في تشكيل أسلوب

1 من الدروس التي قدمها هوسرل حول فيشته ثلاثة دروس في **مثال الإنسانية عند فيشته** سنة 1917 للعائدين من الحرب. حول قراءة هوسرل لفيشته ومحاورها:
E. Husserl, *Fichtes Menschenheitsideal (Drei Vorlesungen 1917-1918)*, in *Aufzätse und Vorträge (1911-1921)*: Hua XXV, pp. 267-293; «L'idéal de l'humanité selon Fichte», tr. S.H. Afaissa, in *Philosophie*, n° 90 (2006), pp. 3-32; R. Kühn, «Husserl und Fichte. Phänomenologie der Persönlichkeit oder Seligkeit», *Recherches Husserliennes*, vol. 19 (2003), pp. 13-31; O. Lahbib, «Husserl, lecteur de Fichte», *Archives de Philosophie*, 67 (2004), pp. 421-443.

2 وهي خمس مقالات أعدها للمجلة اليابانية *The Kaizo* ونشرت منها ثلاثة فقط. وقد تم نشرها كاملة في:
E. Husserl, *Aufsätze und Vorträge (1922-1937)*: Hua XXVII; *Sur le renouveau. Cinq articles*, tr. L. Joumier, Paris, Vrin, 2005; cf. J. Benoist, «Le choix du métier: sur le rationalisme de Husserl», in *Autour de Husserl*, op. cit., pp. 219-241.

العرض الذي تخيره هوسرل في بعض نصوصه والمتأخرة منها بخاصة، فإن الأمر مردودٌ بالجملة إلى تعسّر داخلي في فض المصاعب النظرية للفلسفة الفينومينولوجية من جهة، وإلى ثقة مطلقة بدور هذه الفلسفة وما يناط بها من المهمات الراهنة[1] في كل عصر وزمان من أجل أن هُوسرل واثق الاعتقاد أن الفينومينولوجيا المتعالية إنما هي الحل النهائي للمشكلات التاريخية للفكر الفلسفي ولمعنى التاريخ وللإنسانية كافة. وليس هاهنا مقامٌ يواتي مناقشة هذه "الاعتقادات" الفلسفية العنيدة من جديد[2] إذ لا يخفى تعلقها المفرط – بلغة ملحميّة بالغة الحماسة وبنزعة كونية عقلانية متفائلة – بمثال للفكر نظري ومجرد يجاهد نفسه لمسايرة التجربة البشرية وهي مثقلة بوزر الزمان التاريخي، حاملة لأعراض الوجود في العالم، مارقة على سلطان الذات المتعالية وعلى أفعالها وأحكامها[3]. إن مطلوبنا هو التالي: أن مفهوم الحدثية، ضمن اقتصاد الموقف الفينومينولوجي وتأويله للوجود، هو مفهوم "ميتافيزيقي" وهو مفهوم "تاريخي" في الوقت نفسه.

1. إنّ هذا الجمع بين الميتافيزيقا والتاريخ هو المراهنة الأخيرة لهوسرل الذي استعدّ لها منذ وقت سابق على عهد **الأزمة** وفي أطوار مختلفة من فكره ومن عمله.

---

1 وقد خصص لهذا المعنى مداخلته التي لم يقدمها بنفسه وأرسلها إلى المؤتمر الدولي للفلسفة ببراغ سنة 1934:
E. Husserl, «La tâche actuelle de la philosophie (1934)», *Revue de Métaphysique et de Morale*, n° 3 (1993), pp. 291-329.

2 بعض هذه المسائل كنا قد خصّصنا لها الفصل الثاني من كتابنا: **هوسرل واستئناف الميتافيزيقا**، م.م.، ص 71 وما يليها.

3 لقد لاحظ فنك وهيدغر مبكّراً هذه الصّعوبة الكامنة في النّزعة "اللاّتاريخيّة" (Geschichtlosigkeit) لفينومينولوجيا هوسّرل وفي هيمنة المنوال النظري العلمي على مفهوم التاريخ. ورغم وجود الملف الضخم الذي شكلته مخطوطات **الأزمة** فقد بقي هذا الاعتقاد راسخاً. خلافا لذلك حاول لاندغريبه استنقاذ العنصر التاريخي في فلسفة أستاذه تماماً كما هو موقفه من مسألة الحدثية التي نبهنا عليها سلفاً. راجع:
E. Fink, *Proximité et distance*, p. 118; M. Heidegger, GA 63, p. 75; Id., *Les conférences de Cassel (1925),* op. cit., p. 207; «Brief über den "Humanismus"», in *Wegmarken*: GA 9, 1976, p. 340 = *Lettre sur l'Humanisme*, tr. R. Munier, Aubier, 1964, pp. 102-103; «Protocole d'un séminaire sur la conférence "Temps et être"», in *Questions IV*, Paris, Gallimard, 1985, p. 80; L. Landgrebe, *Phänomenologie und Geschichte*, Gütersloh, 1968.

ولئن كان ميالاً منذ وقت مبكر، أي في الفترة اللاحقة على **البحوث المنطقية**، إلى أخذ الأمر الميتافيزيقي من حيث هو غاية الأمر الفلسفي، لاسيما في تفسير أصول المعرفة والإدراك وأصول المنطق العيني[1]، فإنه لم يكن ليقدر على استشكال هذا الأمر تاريخيًّا أو من جهة تكوينه للتاريخ سوى ما كان من المعاني الأولية التي هي على قدر الوعي بنيةً وتكويناً. لقد بقي هوسرل راضياً عن هذا الجمع بين الأمرين دون حرج من تأجيل النظر في التاريخ تأجيلاً مستمرًّا وتأجيل النظر في علوم الرّوح دون علوم الطبيعة[2]، كما لم يكن يعتقد أن الميتافيزيقا التي تلزم للفينومينولوجيا، حدًّا ونطاقاً لميدانها ولأفقها، إنما ينبغي أن تُستخرج من التاريخ وأن يكون لها مدلول تاريخي أصلاً، سوى ما اشتُقّ من تاريخية الوعي نفسه في شكلها الأصلي المأخوذ من التراث التجريبي[3]. غير أن المنوال التقومي قد رفع هذا الشكل البسيط من مجرد الانتظام الباطني للوعي على جهة الوصف وانكشافه على الغير والتواصل الجمعي في بنية قصدية موضوعية إلى الحركة الكلية لنماء الوجود متشخصاً في الذوات الروحيّة والمؤسسات العليا وتشكيلات العالم الثقافي ومنظوماته الرمزية. ولقد تبينا فيما سبق أن التحليلات التقوُّميّة قد بادرت إلى اعتبار السياقات التكوينية عنصرا فينومينولوجيا ضروريا في قيام

---

1 أُنظر الفصل الأول من هذا الكتاب. يمكن أن نجد على ذلك تأكيداً صريحاً في الرسالة إلى ديلتاي 6/5 جويلية/يوليو 1911:
«La correspondance Dilthey-Husserl», in *Les Conférences de Cassel*, op. cit., p. 127.

2 المثال البليغ على ذلك ما ورد في دروس 1910-1911 من قصْر النظر على الدائرة الطبيعية (المفهوم الطبيعي للعالم) فكرا وعلما وإدراكا لاستخراج مفهوم أولي للفينومينولوجيا دون حاجة إلى وساطة التاريخ ولا إلى البحث في منزلة الروح وعلوم الروح أو علوم الإنسان. وقد أشار بنفسه إلى هذا التأجيل في:
Hua XIII, p. 131, Anm. 1/117-118 (note a du tr.).
وقد نشر بعض هذه الصحائف المرموز إليها بحرف W في المجلد نفسه وضُم بعضها إلى الكتاب الثاني من **أفكار** نصوصا ملحقة بقسمه الأخير: Hua XIII, pp. 77-90/*Sur l'intersubjectivité II*, pp. 15-29.

3 بخصوص هذه المصاعب المتأتية من الأنموذج التجريبي والتكويني، أنظر:
J. Derrida, Introduction à Husserl, *L'origine de la géométrie*, op. cit.; *Le problème de la genèse dans la phénoménologie de Husserl*, Paris, PUF, 1990; *L'écriture et la différence*, op. cit., pp. 229-251.

الوجود الذي بلغ عند تقوُّم العالم الروحي ذروته وتمامه الميتافيزيقي الأخير. فهذه التحليلات إنما تقع في محل هو سابق على الميتافيزيقا وعلى التاريخ في الوقت نفسه: أ- فهي بالمعنى الأول سابقة على الميتافيزيقا من قِبَل أنها تنضبط انضباطاً دقيقاً بجملة من "الفصول" (Unterscheidungen) التي شأنها أن تكوّن "رؤيتنا للعالم" بنحو جوهري وأساسي كالتي بين النفس والروح وبين عالمي الطبيعة والروح وعلميهما وكذلك بين علم الذات وعلم الجماعة[1]؛ إن هذه التمييزات هي فصول جذرية تتشكل على أساسها الملامح الأولى للوجود وانتظاماته التي تدخل فيما بعدُ في مراتب المعرفة العلمية وفي تأويلاته الميتافيزيقية أي التي تمتثل إلى مطلب الجذرية الذي للمقام الفينومينولوجي: "إن بحثاً جذريا بإمكانه فقط، متى ما توجّه نحو المصادر الفينومينولوجية لتقوُّم أفكار الطبيعة والجسد والنفس ومختلف أفكار الأنا والشخص، أن يعطي هاهُنا شُروحاً حاسمةً وفي الوقت نفسه مطالباً ذات استحقاق تامّ لمثل هذه البحوث."[2] إن الاحتياطات التي يتخذها الفيلسوف في مقام يريد أن يبلغ أصلانية ليس تحتها شيء من الافتراضات والمعاني والتأويلات إنما تخدم كلها - باستعادة جذرية وموسعة للرد الفينومينولوجي ولمفعولاته الروحية التي تبلغ حد اشتراط "أفلاطوني" لانقلاب تام في النفس يغير قبلة الناظرين من الوجود الطبيعي وحال الإنسان على جهة الطبيعة والموقف الطبيعي بالجملة[3] - غرض التدبير الفلسفي للوجود الروحي (بعد أن اعتنى قبل ذلك بالطبيعة والحيوان في البابين الأول والثاني من

---

1 أُنظر: Hua IV, p. 172/245

2 م.م.، 246/173. هذا الإيضاح في ختام تصدير الباب الثالث إنما هو في الوقت نفسه تحية تقدير لديلتاي وسائر الفلاسفة الذين باشروا أمر العالم الروحي بالتحليل الفلسفي وافتراق جوهري عنهم لا يفصل هوسرل القول فيه ولا يخصص له أي استطراد تاريخي وإنما يفترضه ويشتغل عليه في حيثيات التحليل التقومي الدقيقة ومفاصله الجوهرية. حول العلاقة بديلتاي راجع خاصة المراسلات بين الرجلين في 1911 الدائرة بنحو خاص على الخلاف الذي أحدثه مقال "**لوغوس**" الشهير والتي أحلنا عليها في ما سبق.

3 في الأصول الأفلاطونية لهذا الانقلاب:
E. Fink, *De la phénoménologie*, op. cit., pp. 177 sqq.; M. Heidegger, «Platons Lehre von der Wahrheit», in GA 9, pp. 203 sqq.; «La doctrine de Platon sur la vérité», in *Questions* II, Paris, Gallimard, 1976, pp. 121 sqq.

أفكار III) بلا أية مساندة نظرية ولا أي عون سوى ما تأتي من المناظرة المباشرة مع الأمور أنفسها التي هي هاهنا الذوات والكيانات الروحية من حيث إمكانها في الوجود وتمكينها له لا أكثر ولا أقل: "إنه بإمكاننا في نطاق الفينومينولوجيا فقط وبرسم العلاقات التي بين الفوارق الوجودية (Seinsunterschiede) في الموضوعات الـمُقوَّمة مع مساقات الماهية المضافة إليها والتي للمتعددات الـمُقوِّمة المقابلة لها، أن نحفظ هذه الفوارق بلا أي إشكال وذلك بفصل مطلق اليقين لا تطاله التغليطات". ذلك هو الأمر الذي يُعني بترتيب العلاقة بين المقامات (الطبيعية/الشخصية) ترتيباً على قدر الذات المتحكمة بها والتي تتدبر أمر التنقل بينها بالفكر والتأمل لا بحركة جزافية غير إرادية لتستقر في نهاية المطاف عند "الوعي المطلق"[1]؛ ب- وأما بالمعنى الثاني، فهذه التحليلات غير تاريخية أوهي قبل التاريخ، إذا جازت العبارة، وذلك لكونها متقدمة على الوجود الفعلي للتاريخ وللزمان التاريخي تقدّماً متعالياً أي تقدّماً من جهة الشروط القبلية التي تنبغي لكل وجود روحي ممكن والتي تمكّن للتاريخ بأخرةٍ (nachträglich) وتعطيه مُقوّمات الماهية التي بها ينتسب إلى نسق الوعي وانتظاماته المثاليّة. إنّ حركة التاريخ ومعنى التاريخية إنما هما في حركة الماهيات بماهي البنية الاعتبارية التي تمكّن للوجود الحدثي في المساق الفعلي للتاريخ. إنه المقتضى الحاصل عن منوال التقوُّم بوصفه بنية تدرُّجيّة طبقيّة كما استقرّت منذ 1912 تقريباً والذي ستُقرّه نصوص **التّحليلات** ثم **التأمّلات** فيما بعد (بإضافة العناصر التكوينية للمنهج) ولن نشهد تراجعاً عنه[2]؛ ثم لكون هذه التحليلات مقتصرة على سياق تكويني محدود المدى ليس بوسعه استيعاب "التاريخي" نفسه من حيث هو في الحركة والسيرورة الفعلية للزمان. فهذا السياق مركب من منظومة التفاعلات التي بين الروح (Geist) وبين العالم المحيط به (Umwelt) وما بينهما من المواصلة والمداخلة ترقّياً من الروح الذي في الذوات الشخصية المفردة إلى الروح الجمعي الذي في الكيانات العليا نحو مقام أرفع كرامةً في الوجود هو الروح بوصفه وحدة تعبيرية عليا وبوصفه عالما يتمتع بقدرته على

---

1 أُنظر: Hua IV, 181/255.

2 أُنظر: *De la synthèse passive*, pp. 274-275

القيام بنفسه وعلى التشخص المطلق وإن افترض دوما نسيجاً من الطبيعة ملازماً له ولأفعاله و"بفضله الأنطولوجي" على العالم الطباعي المقابل له.

إن هذا المرور بتقوُّم عالم الروح إنما هو في هذا السياق دورةٌ ضروريةٌ لإدراك مغزى الجمع بين الميتافيزيقا والتاريخ عند هوسرل، على جهة سالبة أو افتراضية، حين انصرف إلى المشروع التقوُّمي وتجند له طيلة سنوات حيث صارت الفينومينولوجيا فلسفةً في تكوين العالم وإقامته وبنائه في الوعي. هذا المشروع الكبير الذي وإن لم ينشر منه إلا أجزاءً قليلة في محياه، فإنه قد أثر في محاولات شلر (Scheler) وهيدغر لابتناء أفق مختلف عنه مستلهم منه[1] ولقي عند بعض المعاصرين حظوة ومنزلة هامة[2]، بل إنه أصبح محور المناظرة مع الفينومينولوجيا وتجريباً لممكناتها. فقد بقي القول في هذا المشروع متردّداً بين الاستهداء بالمعقولية النظرية الخالصة مجردة عن أي تأويل أو استعمال سابق سوى مدلولها المثالي المتعالي، وبين شغف "جنوني" غير بشري بملامسة الحد الأقصى لولادة الوجود خامًّا بغير تصريف ولا تأويل، بغير لغة ولا قول، وكأننا في حضرة الخلق جهرةً. وإنه لوضعٌ معجزٌ للغة قبل كلّ شيء، إذ كيف تكون العبارة عن هذا الخلق الأول وهذه النشأة التي لا يسبقها شيء؟ وكيف يكون ارتقاؤها إلى رتبة علمية مقبولة عند العقول العالمة؟ ذلك أن القصد عند الفيلسوف ليس بلوغ اتحاد مباشر بالأشياء وجمع بالوجود المطلق – طبيعةً أو روحاً – في ضرب من

---

1 من ذلك ما جاء في ملحوظة بمقدمة **الوجود والزمان** والذي نجد له أصداء في ملحوظة على القسم الثاني من نص 1924 "مفهوم الزمان" (وهو غير المحاضرة المعروفة) يبدو أنه المادة الأولية للباب الأخير من كتاب 1927 حول مسألة الزمانية والتاريخية والمناظرة مع ديلتاي:
M. Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 38, Anm. 1; *Être et Temps*, p. 66 n.1; *Der Begriff der Zeit*, GA 64, 2004, p. 17 Anm. 1.

2 عند مرلوبونتي وريكور وباتوشكا مثلاً:
M. Merleau-Ponty, «Le philosophe et son ombre», in *Eloge de la philosophie et autres essais*, Paris, Gallimard, 1994, pp. 199-235; Id., *Signes*, Paris, Gallimard, 1960 (folio-essais 2008), pp. 259-295; P. Ricoeur, «Analyses et problèmes dans "Ideen II" de Husserl», in *A l'école de la phénoménologie*, Paris, Vrin, 1986, pp. 87-140; J. Patočka, *Introduction à la phénoménologie de Husserl*, tr. E. Abrams, Grenoble, Millon, 1992, pp. 179-224.

الانتشاء[1]، أو من "الحماسة" (Schwärmerei) و"الإشراق" (Erleuchtung)، وقد تحدث عنهما كانط في نص شهير[2]. إذ ليس المقام الفينومينولوجي مناسباً (في هذه الحدود على الأقل) لمثل هذه التجارب، وإنما الفيلسوف، كما قال مرلوبونتي، "هو الإنسان الذي يستيقظ فيتكلم"[3]، هو "... قبل كل شيء من يدرك نفسه حالاً في اللغة، وأنه **يتكلم**، وأن التأمل الفينومينولوجي لن يكون مقيداً بإحصاء تام الوضوح "للشروط التي دونها" لن تكون ثمة لغة؛ إذ يجب عليه أن يكشف عما به يكون ثمة كلامٌ، مفارقة ذات تتكلم وتفهم، تولّي وجهها شطر المستقبل، رغم كلّ ما نعرف حول مصادفات المعنى وانزلاقاته تلك التي صنعت اللغة."[4] وإذاً فليس من الجائز أن نتأول حرص هوسرل على بلوغ موقف أصلي للمناظرة المباشرة بين "الذات المحضة" و"الأشياء المحضة" (bloße Sachen)، وكأنه ضرب من المغامرة التي تراهن على الخروج من قيد اللغة ورابطة الكلام والفناء في الوجود الصرف من قبل أن يتشكل بأي قول. ولئن كان لا يقرّ بوجاهة مثل هذا المسعى، فلأنه يباشر أمر هذا الوجود فعلاً بغير تأويل سابق، أي على حال المحوضة الأولى من غير أن يتّحد به، كالأمر في المطابقة البرغسونية، وإنما هو يقصد أن معاينة الطبيعة الصرفة هي المطلب الرئيس الذي يمكّن من فهم انبناء بقية طبقات الوجود ومراتبه عليها لكونها

---

1 عبر هوسرل عن ذلك بعبارات واضحة في نص كتبه على هامش المقالات اليابانية التي ذكرناها سلفاً: **في التجديد** (الضميمة الأولى 1922/1923). راجع: *Sur le renouveau*, p. 114

2 راجع: E. Kant, *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée?*, op. cit., p. 87؛ بخصوص تحليل فينومينولوجي للتجربة الصوفية نستسمح القارئ الإشارة إلى مقالنا: "الإدراك والخيال أو في كلية التأويل عند ابن عربي"، ضمن: **من قضايا التفاعل بين العلوم**، جمع وإعداد محمد بوهلال، منشورات كلية الآداب بسوسة/مسكلياني، 2007، ص 243-259.

3 أنظر: M. Merleau-Ponty, «Eloge de la philosophie», in *Eloge de la philosophe et autres essais, op. cit.*, p.63؛ **تقريظ الحكمة**، تعريب محمد محجوب، دار أمية، تونس 1995، ص 101.

4 ورد هذا القول في فصل "الفيلسوف وعالم الاجتماع" من: *Eloge de la philosophie*, p. 108

ذات سبق على الجميع أوهي التجربة الأصل التي تشتق منها سائر التجارب وترتب فوقها الطبقات ترتيباً محكماً لا خلل فيه ولا تفاوت[1]. غير أن النصوص التي اعتنت بمثل هذه المطالب لا تشهد بذلك تصريحاً، وإنما تفترضه كما تفترض أن البنى التواصلية والتعبيرية التي يتركب منها العالم المعيش وتنتظم التعلقات الأساسية بين الذوات والجماعات ليست بحاجة إلى الوساطة الأساسية للغة، وأن الفهم (Verstandnis)، الذي هو وسط التفاعل بين الأشخاص أو الذوات الروحية، ليس مشروطاً بالحوامل اللغوية والتأويلية ولا بالقدرات التوثيقية والتدوينية للكتابة كما هو الأمر عند ديلتاي مثلاً[2]. والأمر ذاته في نصوص أقرب إلى إعطاء التقوُّم مدلولاً "تأويليًّا"، مثل **التأملات** وكتاب **المنطق** المعاصر له، ولكنه مدلول غير لغويّ أصلاً[3].

2. إن أقصى ما تبلغه التحليلات التقوّمية هو وضع الحدثيّة الروحيّة التي تتشكل على أساسها القاعدة الأنطولوجية للذات الشخصية وضرب التاريخية المحايث لها والذي هو في مساق التكوين الفينومينولوجي للعالم الروحي. إنها حدثية صامتة أو نكرة لا تحدّث فيها الحياة نفسها، لا تنطق عن الوجود (هيدغر) ولا عن التاريخ (ديلتاي)[4]، بل هي بلا لغة من أجل أنها أسبق في الوجود من الأفعال

---

1 أنظر الباب الأول من **الأفكار III**: Hua V, pp. 1-21/3-26

2 لاحظ Besnier ذلك في تقديمه الممتاز للترجمة الفرنسية لكتاب كيرنز: **محادثات مع هوسرل وفنك**:
D. Cairns, *Conversations avec Husserl et Fink*, op. cit., p. 27, n. 21.
في نص يرجع إلى حوالى سنة 1913 أي إلى وقت قريب من تحرير الكتاب الثاني من **أفكار** نجد أن مسألة "التعبير عن الحياة" لا تناقش مناظرةً لموقف ديلتاي وإنما لموقف ليبز وكتابه **الدليل إلى علم النفس** (Th. Lipps, *Leitfaden der Psychologie*, 1903) تركيزا على مفهوم "الاستبطان/التشاعر" (*Einfühlung-empathie*) بوصفه محور العلاقة بين الذات والغير وحيث نلاحظ أن "التعبير بواسطة (*via*) اللغة" أو"التعبير اللغوي" يرد في الرتبة الثالثة في نظام العبارة. راجع:*Sur l'intersubjectivité I*, pp. 290-298.

3 راجع: المقالة الثالثة ("هوسرل والتأويلية") من كتابنا: **هوسرل ومعاصروه**، م.م.، ص 127–167 وخاصة 137–147. وقد نشرت منفصلة في: **حوليات الفينومينولوجيا والتأويلية**، مجلد 1 (2006)، ص 99–124.

4 إن اللغة عنصر جوهري في تدبير مسألة الحدثية عند هيدغر ضمن السياق التأويلي للدروس الأولى إلى حد **الوجود والزمان**. ولعلها علامة كبرى من علامات الافتراق عن هوسرل

الواضعة للمعنى أو للموضوعية. وهي تشترك مع المدلولات السابقة للحدثيّة فيما بيّناه من جهات كثيرة: أ- من الجهة الخاصة بهيئة "الذاتي" كمحور للنشاط الترنسندنتالي الذي يتقوم به وجود الروح، من حيث هو مؤلف من وجه "موضوعي" (Das Gegenständliche) ومن وجه "مادي" أو "قاعدة "هيولانية"" («stoffliche» Unterlage) ينبني عليها الوجه الأول، الأمر الذي يقضي - كما نبهنا عليه - بالعودة إلى دائرة "الطبيعة الصرفة" واختزال طبقات الوجود التي فوقها. فالعودة إلى الأفعال الأصلية للأنا هي التي تمكن من تكوين طبقات الوجود وترتيبها والمادة الحسية التي بحوزته كما هي سائر الموضوعات المساوقة لتكوينه، كل ذلك يجعل الذاتيّ ضرباً من "الحيازة" (Habe) كمقام هيمنة على جملة الوجود، والتي حلل هوسرل بدقة فائقة تكوينها الطبيعي قبل الفينومينولوجي في **عيون المسائل**[1]. وفي كل الأحوال تبقى هذه الذات، "ذات القصدية [أو] ذات الأفعال"[2]، هي المتمتعة بالسبق بصفتها النظريّة على ذات الاستطاعة (Ich kann) وذات الفعل (Tun). **ب-** من جهة العنصر الانفعالي

الذي تظل حدثية الروح عنده، كما هي حدثية الطبيعة، طبقة مادية صامتة واقعة في غياهب الوعي. أما بالنسبة إلى ديلتاي فإن مفهوم الحدثية عنده يتعلق بطابع الإغلاق (*Unergründlichkeit*) الذي يميز الحياة والذي يجعلها حدًّا أقصى لا يمكن تجاوزه بالفكر؛ وكذلك بكل ماهو في بدء التاريخ مما لا يمكن تحويله إلى معطيات روحية بواسطة الثقافة (حدثية العرق، المكان، علاقات القوة...). راجع:

W. Dilthey, *Das Erlebnis und die Dichtung*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 198516, pp. 187-241; M. Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie (1919-1920),* GA 58, pp. 139 sqq.; Th. Kisiel, «Das Entstehen des Begriffsfeldes "Faktizität" im Frühwerk Heideggers», *Dilthey-Jahrbuch*, n° 4 (1986-1987), p. 93, Anm. 7; E. S. Nelson, «Empiricism, Facticity, and the Immanence of Life in Dilthey», *Pli,* n° 18 (2007), pp. 108-128.

راجع بخصوص المناظرة بين هيدغر وديلتاي في هذه المسألة الفصل الثالث من كتاب لنا يُعدّ للنشر قريباً:

F. Nguezzou, *La phénoménologie à la limite: Penser après Husserl*, Chap. III: «L'aporie de l'historicité: Remarques sur le débat de Heidegger avec Dilthey dans les *Conférences de Cassel* (1925)».

1 أُنظر: Hua XIII, pp. 112-113/90-91

2 انظر: Hua IV, pp. 215/299

للدافعية (Motivation) التي هي المساق غير العلي لتفسير المجامع والتضايفات التي يتكون منها عالم الروح وهو عنصر ليس مشتقًّا كلّه من الوعي بمدلوله الكلاسيكي الفاعل (**الكوجيتو** الديكارتي)، وإنما تدخل في التئامه عناصر العادة والكمون واللاوعي والتداعي وشيء من اللامعقول الذي يغذي المعقول ويلاحقه في كل موضع[1]. إن هذه الانفعالية من حيث تخرج عن سلطان الذات هي القاعدة السفلى التي تفترضها أفعالها حتى تكون ذات دلالة وموضوعية عند الذوات الأخرى. ج- أخيراً، من جهة التمفصلات الممكنة التي بين "الروح الموضوعي"، كبنية تعبيرية دالة على نظام العالم الرمزي والأصول الأولى لسُننه ونواميسه، وبين الروح بوصفه مقاماً "ميتافيزيقيًّا"، أي بوصفه "مطلقاً" مجرداً من العلائق الطبيعية قيُّوماً على نفسه. هاهنا يفصل مفهوم "الحدثية" ما بين التناول الفينومينولوجي لتقوُّم الروح داخل الوعي، بحسب المنوال الوصفي، وبين التناول الجدلي[2]، أوالذي في "فلسفات الروح" عموما[3]. إذ يتبين أنه ثمة تساوق وتلازم بين البنية التأملية المتعالية للروح، بوصفه حالاً في ذات ناظرة عاقلة، وبين البنية الحدثية التي تحيل على "وعي غير تأملي" (unreflektierten Bewußtsein) تفترضه الذات وتتصيّر به ذاتاً واعيةً في مسار إدراكها لنفسها. وهي إنما تحصّل هذا الإدراك بقلب لكلّ رصيد حدثيّ (faktischen Bestand) طبيعيّ كامن في الوعي إلى معطى فينومينولوجي، وهو الرصيد الذي يرى فيه هوسرل - كما هو الشأن في حدث العالم (Weltfaktum) - أمراً "غير معقول" (unverständlich). إن § 61 من **أفكار II** تقدم أنموذجاً لهذه الحدثية من جهة المثنويّة التي تحدّد وضع الذات الشّخصية بمستويين:

> **"المستوى الأعلى الذي هو المستوى الروحي بخاصّة، طبقة العقل الفعّال (intellectus agens)، الأنا الحر بما هو أنا الأفعال الحرة والتي**

---

1 م.م.، ص 222-223/307-308.

2 أنظر:

A. de Waelhens, *Existence et signification*, op. cit., pp. 15-16; P. Ricoeur, *Du texte à l'action*, Paris, Seuil, 1987, pp. 281-302.

3 مرلوبونتي، "الفيلسوف وظله"، ضمن **تقريظ الحكمة**، ص 204.

من بينها كل الأفعال العقلية بحصر المعنى أي تلك التي هي موجبة وكذلك تلك التي هي سالبة. ومن ذلك أيضا الأنا غير الحر حيث تُؤخذ اللاحرّية (Unfreiheit) على المعنى الذي يصدق على أناً بالفعل: إذ أنساق إلى الحس. إن هذا الأنا الروحي بخاصة، ذات الأفعال الروحيّة، هذه الشخصية مقيدة بقاعدة سفلى مظلمة (dunklen Untergrunde) من سمات الطبع والاستعدادات الأصليّة والكامنة والتي هي مقيدة بالطبيعة."[1]

إن هذه الحدثية القصوى للروح، والتي ترده إلى قيد الطبيعة في نهاية المطاف، إنما هي الآية على الاقتصاد الفينومينولوجي لإشكالية الروح عند هوسرل من جهة اقتضائها لمستوى من النظر لا يخرج عن تصريف العلاقات بين المقامات المتقابلة (الطبيعي/الطبعاني والروحي/الشخصي)، وعن التحكم في الحركة التي بينها وفي انتظاماتها من حيث هي متزاحمة (Ineinandergreifen) ومتجاورة ذات تراتب وتكوين له قوانينه وأحكامه. ولقد عبّر هوسرل في أحد نصوصه المتأخرة عن ذلك تعبيرا بليغا بقوله: "إن تطبُّع الروح ليس من كشوفات الفلاسفة"[2]، قولٌ يُستفادُ منه أن حدثية الروح والذوات والموضوعات الروحية ليست من اختراع الفكر، وإنما هي في لزوم العلاقة الأصلية بالطبع الخام وفي تصريف هذه العلاقة بالأوجه التي تنبغي لقيام المعنى وصيرورته في مساق عالمي.

2. لغة التاريخ وميتافيزيقا الروح: الأفق التأويلي

إنه من البيّن أن تحليلات العالم الروحي التي قدم هوسرل أنموذجاً أوليًّا لها في 1912، ثم استأنف النظر فيها من بعد ذلك في دروس 1919 و1927[3]، وفي مواضع متفرقة من

---

1 أنظر: Hua IV, p. 276/372

2 وردت هذه العبارة في مقدمة **التجربة والحكم**: (Die Naturalisierung des Geistes ist nicht eine Erfindung der Philosophen) راجع:
E. Husserl, *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, Redigiert und hrsg. L. Landgrebe, Meiner, Hamburg, 19997, p. 29; *Expérience et jugement. Recherches en vue d'une généalogie de la logique*, tr. D. Souche-Dagues, Paris, PUF, 1991, p. 30.

3 وعنوانها في الحالتين: **الطبيعة والروح**. راجع:

كتاباته، قد وضعت النطاق الأساسي لفينومينولوجيا العالم المعيش أو"عالم الحياة" التي باتت تشكل القاعدة الأساسية للأنطولوجيا الفينومينولوجية ومقتضياتها المتعالية[1]. فقد ذكرنا سلفا أن هوسرل في **التأملات** (§ 59) قد استقر أخيراً على الموافقة بين ضربين من المطالب الفلسفية: المطلب الحدثي/الأنطولوجي، إن جازت تسميته كذلك، والمطلب المتعالي وبنية الماهية التي تخصه، وانتظام التعلق بينهما في بنية القبلي الفلسفي الحق أي قبلي التقوُّم. وقد كان حريصاً على رفع أي تناقض أو تباعد بين الابتداء بالعالم المعيش المحيط، من حيث هو عالم بشري – وذلك بنحو "شديد العينية" بعبارته – بل وبالإنسان نفسه، وبين عطف هذا الابتداء على المنهج الحضوري للفحص الفينومينولوجي للقبلي الذي ينتظم وجود هذا العالم ولإيضاحه. إن هذا الابتداء يقتضي "شرحاً نسقيًّا" لبنى الوجود البشري ولطبقات العالم التي يتشكل منها. إلى ذلك يضيف هوسرل:

> **"غير أن المحصّلة المباشرة لهذه الاستقصاءات، وإن كان الأمر يتعلق بنسق للقبلي، ليست قبليا معقولا فلسفيا – بحسب ما صرحنا به أعلاه – ولا قبليا راجعا إلى المنابع القصوى للفهم إلا بشرط أن تتبين الإشكالية التقومية باعتبارها مناسبة للرتبة الفلسفية بنحو خاصّ، وأن تستبدل القاعدة المعرفية الطبيعية بالقاعدة المتعالية. الأمر الذي يلزم عنه أن كل ماهو طبيعي، كل ماهو معطى قبلا بنحو مباشر، يُعاد التنامه في أصلانية (Ursprünglichkeit) مستحدثة دون أن نتأوله فقط بأخرة مثلاً لكونه صادقاً بعدُ بشكل نهائيّ."**[2]

E. Husserl, *Natur und Geist (Vorlesungen Sommersemester 1927), Hua* XXXII; *Natur und Geist (Vorlesungen Sommersemester 1919), Hua Materialen IV*; L. Perreau, «Phénoménologie et "sciences de l'esprit": la distinction *Natur-Geist* dans la phénoménologie husserlienne», *Alter*, n° 11 (2003), pp. 355-394.

1 وقد ذهب بعض الباحثين إلى أن فينومينولوجيا عالم الحياة لا ترجع حصراً إلى الكتابات المتأخرة في فترة فرايبورغ، بل تجد أصولها في فترة غوتنغن. راجع:
M. Sommer, «Husserls Göttinger Lebenswelt», in E. Husserl, *Die Konstitution der geistigen Welt*, Hamburg, Meiner, 1984, pp. XXXIV-XLII; B. Besnier, "Introduction" à D. Cairns, *Convesations…*, op. cit., p. 29 n. 22.

2 ورد ذلك في: Hua I, 165/188.

لايبدو أن هذا المقطع الهام قد وضعه هوسرل بغرض جدالي (أي للردّ على هيدغر كما هو شائع)، والحجة على ذلك ما ورد في مقطع آخر شديد الأهمية حسب تقديرنا، لا يشار إليه عادةً، وهو من دروس 1923-1924 **الفلسفة الأولى**، ويدلّ بوضوح على مبادرة هوسرل إلى تعديل الأساس النظري للفلسفة قبل ظهور كتاب هيدغر:

"... فكذلك يظهر في الوقت نفسه تبعاً لهذا التحليل أن فلسفة كلية تقصد العلم بعامة، وبقدر اجتهادها بالفعل لبلوغ كلية تامة وحرصها على ألا تفقد صلتها لا بالإشكالية المتعالية ولا بأيّ من العوالم الممكنة للمعرفة، هي أبعدُ ما تكون عن "مجرد" نظرية في المعرفة، عم "مجرد" نظرية في العلم، لن يكون لها، تحت مُسمى معرفة أوعلم ممكنين، شأنٌ إلا بميدان محدود أوبعمومية منطقية ونويتيقية. خلافا لذلك فإن كل ما يمكن أن ينفذ بين الذاتية والموضوعية بنحو من الأنحاء، إن تعلق الأمر بعموميات أوبخصوصيات لا تقل جوهريةً [عن غيرها] من أجل أن تكون عينية، ومهما كانت ضروب العقل وإنتاجاته والذاتيات الجمعية بأشكالها الجوهرية ومهما كانت الأشكال اللازمة عنها من إنتاجات الثقافة ومن المنظومات الثقافية التي مكنت لها أوبواسطتها مما يمكن أن يدخل في الحسبان - كل أولئك إنما يدخل تحت طائلة فلسفة هي كذلك حقا. وإن كانت مشكلات المعرفة الصرفة قد تصدرت [سائر المشكلات] فذلك فقط من أجل أن السير الطبيعي الذي للمنطق وللفلسفة الجذرية والمتعالية يبتدئ بالأعم ذهابا نحو الخواص المشبعة (erfüllten Besonderheiten). بيد أن العنصر الأعم للعلم إنما هو بالطبع شكلٌ لا قبَل له أن يسبق الحكم على السمات الخصوصية الأساسية لماهو موجود - بالمعنى الصوري والعام جدا للوجود بماهو حقيقة، وإذاً هو يجهل أيضا الفصول الصناعية مثل مجرد الواقعة المحضة (bloße Tatsache) (التي تحذف كل أنواع المحمولات المعيارية)، القيمة، واجب الوجود العملي أوكذلك، في صلب ما هو وقائعي (Tatsächliche)، فصول مثل الطبيعة الصرفة والروح (الشخصيات، الإنتاجات الشخصية: الثقافة) إلخ."[1]

ففي النصين يرتدّ هوسرل بالكلي إلى مقام أنطولوجي بعد أن كان من قبلُ هو البنية الصورية للموضوع الممكن أو هو الماهية التي تعطي الصورة للوجود وللذات

1 أُنظر: Hua VIII, p. 26/35

القائمة عليه. وليس هذا المقام من المعاني المأثورة عن التقاليد، كما سبق بيانه، وبخاصة ما تعلق بمعنى القبلي الذي يلزم له، وإنما هو يستحدث لنفسه منظومةً خاصة هي منظومة الوعي التي تجعل حدثية العالم الموضوعي أمراً معقولاً بالقياس إلى بنية الماهية التي تحكمه بنحو ضروري. غير أن "الأنطولوجيا القبلية للعالم الواقعي"، وكذلك "القبلي الأنطولوجي" الجهوي الذي تقتضيه نظرية التقوُّم، إنما هما في وضع محدود ناقص الوجاهة الفلسفية، إذ شأنه أن يعطي إلى "الحدث الموجودي" (ontischen Faktum) وإلى "العالم الحدثي "بأعراضه" معقولية نسبية هي الضرورة الحضورية لأنيته (Sosein) بناءً على قوانين الماهية وليس معقولية فلسفية أي متعالية."[1] وهو شرط تجلي المسائل "الأعلى والأقصى" وفهمنا لها. فكذلك يذهب هوسرل بالمنوال التقومي إلى حده الأخير: أن يكون جامعاً بأطراف التجربة الفلسفية بوصفها كلية شاملة تربط الذات المتعالية اللاشخصية بالشخص البشري وهذا الشخص بعالمه المحيط وتشكيلات المعنى التي يعطيها وينتجها والكيانات والعوالم الغريبة التي يفصح عنها؛ ولعل الأمر الأهم هاهنا أن مهمة "استظهار" (Herausstellung) هذه التعلقات القبلية هي مهمة تأويلية بالمعنى الذي تدل عليه عبارة "الشرح النسقي" لبنى الوجود ولطبقات العالم، شرحٌ (Auslegung) ينبغي عليه أن يحتكم إلى "القبلي الراجع إلى المنابع القصوى للفهم"[2]، الذي وإن كان يقترن بإجراءات تأويلية فإنه لا يتوسل الوسائط الموضوعية للتعبير عن الحياة، كما يفعل ديلتاي وأصحاب المدرسة التأويلية، وإنما هو فهمٌ مباشرٌ بلا واسطة سوى ما كان في حركة الوعي نفسها من "الوسائط" (Mittelbarkeiten) التي هي في الحقيقة بنية "اللزوم القصدي" (intentionale Implikation) بعينها المحددة بالأفق الحضوري الحدسي للمعقولية المتعالية نظاماً وتكويناً لا باستنتاج منطقي[3]. وهو كذلك ليس من قبَل "الفهم" الذي شأنه الوجود بلا أساس ذاتي كما هو الأمر عند هيدغر دون افتراض مسبق

1 أُنظر: Hua I, p. 164/187.

2 م.م.، ص 188/165: (auf letzte Verständnisquellen zurückbesogenes Apriori)

3 أُنظر: Hua V, p. 143/185.

للماهية ولا لمعرفة سابقة على الوجود عينه[1]. بل يذهب هوسرل في تعليقه على **الوجود والزمان** إلى أن الفهم الأنطولوجي الذي يطرحه هذا الكتاب إنما ينبغي أن يعود إلى البنية التأملية القصدية للوعي أي إلى المنوال النظري[2]. وليس يعني ذلك نكراناً للبنى المتقدمة على النظرية وعلى الفكر النظري بعامة، وإنما غرض هوسرل إنما غرضه المراهنة على مفهوم نظري للتأويل هو الذي تقتضيه إشكالية الحدثية بوصفها إشكالية ميتافيزيقية أي متعالية تتعلق بالمعنى على جهة قصوى ونهائية لا في أوضاع وجودية ومقامات زمانية "كايرولوجية" بالمدلول الهيدغري.

ومهما يكن من أمر هذه المنازعة بين الفيلسوفين لتملك المعنى الأصيل للحدثية لما بينهما من الافتراق في المنابع الفكرية وفي المقاصد والأغراض[3]، فإن رأس الأمر في

---

1 حول إشكالية الفهم عند هيدغر ومنوالها الهيرمينوتيقي:
M. Heidegger, *Interprétations phénoménologiques d'Aristote*, tr. J.F. Courtine, Paris, TER, 1992; GA 63, pp. 14-20; *Sein und Zeit*, p. 142/187 sqq.

2 راجع تعليقاته في حواشي النسخة الخاصة من **الوجود والزمان** التي أهداها هيدغر إليه:
E. Husserl, «Notes marginales de Husserl à *Être et Temps*», in *Notes sur Heidegger*, op. cit., p. 14; D. Souche-Dagues, «La lecture husserlienne de *Sein und Zeit*», in *Notes...*, op. cit., pp. 128-129; «The marginal Notes on Being and Time» (tr. By T. Scheehan), in R. Palmer & Th. Scheehan (eds.), *Edmund Husserl: Psychological and Transcendental Phenomenology and the Confrontation with Heidegger*, op. cit.

3 من المعلوم أن هوسرل يرجع في استعمالاته لألفاظ مثل *Faktum/Faktizität* (وهي من الرصيد اللاتيني للغة الفلسفية) إلى مصادر التراث التجريبي والوضعي الحديث الانغليزي والألماني (لوك، هيوم، أفيناريوس). كما نجد استعمالاً للصفة (*das Faktische*) – الحدثيّ –استعمالاً مصدريًّا في بعض النصوص الملحقة بدروس 1910-1911 **عيون المسائل الفينومينولوجية** (Hua XIII, Beilage XXV, p. 214; tr., p. 249) في سياق المناقشة مع أفيناريوس (Avenarius) صاحب مذهب النقد التجريبي. راجع بخصوص بعض المعطيات التاريخية:
Ph. Raynaud, «Aux origines du paradigme compréhensif. Hobbes, Vico, Locke et la théorie du "verum factum"», in N. Zacaï-Reyners (ed.), *Explication-compréhension. regards sur les sources et l'actualité d'une controverse épistémologique*, Ed. de l'Université de Bruxelles, 2003, pp. 3-12.
أما بخصوص المنابع التي استقى منها هيدغر مفهوم الحدثية ونقله إلى مستوى الإشكالية الأنطولوجية لفلسفته تحت العنوان المعروف **تأويلية الحدثية** الذي استعمله في درس صيف 1923 فتتردد بين فيشته وكيركيغورد وديلتاي:

هذه المنازعة إنما هي مسألة اللغة ووجوه علاقتها بالتاريخ، هذا "الحدث الأعظم" للوجود البشري. إنها المناظرة حول قول الأصول والتعبير عنها أي حول "تأويلها" في المقام الأول شيئا كرجع صدى للإجلال الأفلاطوني لألوهيّة الأصول، ولصمت νοησις νοεσεος [نويسيس نويسيوس] عند أرسطو. أليست قصدية الوعي في أفعال الكلام وفي تجليات الحديث قبل كل شيء، أم أنها قصدية صامتة في البدء أو "نكرة" (anonym) تسبق اللغة والكلام والذوات الناطقة جملةً؟ أليست القصدية التي يتشكل منها الوعي وتصطنع التاريخ الذي هو تاريخه هي "قصدية ساردة" أي "فعلية" و"لغوية" قبل تكون عارفة أومدركة؟[1] أليست هذه السردية الأولى هي التي يتحدد على أساسها المفهوم الفينومينولوجي للغة ووضع اللغة الفينومينولوجية في الوقت نفسه؟

والحق أن مسألة اللغة لم تكن لتحظى بهذا الاهتمام المتزايد في الدراسات الفينومينولوجية لولا الدفعات الحاسمة التي أعطاها الفلاسفة المعاصرون بعد هوسرل للشأن اللغوي انطلاقاً من هيدغر وغادامر وهابرماز في المجال الألماني[2]، ومرلوبونتي ودريدا وريكور في المجال الفرنسي[3]، وقبل هؤلاء جميعا ما كان من المنعطف اللساني في

Th. Kisiel, art. cit., pp. 92-95; Id., «L'indication formelle de la facticité: sa genèse et sa transformation», in J.-F. Courtine (éd.), *Heidegger (1919-1929): De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein,* Paris, Vrin, 1996, *pp.* 205-219; H.G. Gadamer, *Les chemins de Heidegger*, tr. J. Grondin, Paris, Vrin, 2002, p. 245.

غادامير، **طرق هيدغر**، ترجمة حسن ناظم وعلي حكمت صالح، دار الكتاب الجديد، بيروت 2007.

1 وردت هذه العبارة في:

E. Levinas, «Langage et proximité», in *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Vrin, 1982, p. 218.

2 في اتجاهات فلسفية متباينة ومتداخلة بالطبع:

M. Heidegger, *Acheminement vers la parole*, Paris, Gallimard, 1976; H.G. Gadamer, *Vérité et méthode*, pp. 405 sqq.; Id., *Langage et vérité*, tr. J.-C. Gens, Paris, Gallimard, 1995; J. Habermas, *Logique des sciences sociales et autres essais*, Paris, PUF, 1987; Id., *Sociologie et théorie du langage*, tr. R. Rochlitz, Paris, A. Colin, 1995.

3 وذلك انطلاقا من هوسرل أوهيدغر أومن كليهما معا:

M. Merleau-Ponty, *La prose du monde*, Paris, Gallimard, 1969; J. Derrida, *La voix et le phénomène*, op. cit.; P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, op. cit.

المجال الأنغلوسكسوني ومناظرته للإرث الفينومينولوجي القاري[1]. لذلك كله بات الشرط اللغوي (Sprachlichkeit) شأنا مقوما للتجربة البشرية وأفقاً ضروريًّا لانتظام هذه التجربة في التاريخ ولقراءة نصوصها ووثائقها وآثارها في الزمان. غير أن الموقف الفينومينولوجي من اللغة ليس يمكن رده لا إلى تراث الفيلولوجيين الذي إنما يحتفون منذ أفلاطون بأصول الألفاظ وكأنها أصول الأشياء[2]، ولا إلى تراث اللسانيين الذين يرفعون اللغة إلى "أقنوم" وكأنها شيء قائم بنفسه[3]. إن جزءاً عظيماً من هذه المسألة يجد موضعه الطبيعي في المناظرة مع مناطقة العصر[4]، من أجل أن الأفق الذي حدد مفهوم اللغة ومنازلها المختلفة إنما هو في الأصل كتاب **البحوث المنطقية** الذي جاء في سياق مسبوق بأعمال بولزانو وماينونغ وفراغه وهيلبرت ولوتسه وهربارت وغيرهم. فالأمر لا يتعلق بلغة أو بلغات موجودة بالفعل، ولا باللغة التي في أحاديث كل يوم - "اللغة المدنية" بعبارة لايبنتس - وإنما باللغة التي ينبغي أن يصطنعها العقل العالم لنفسه على نحو صارم من المواطئة والموضوعية ومن "الوضوح والبيان" الذي شأنه أن يرفع قلق العبارات والدلالات وأن يستقر على بنية منطقية ثابتة بغير اعتبار لحدوث الكلام بالفعل أو لسير الألفاظ والمعاني بين ذوات فعلية قائمة قياماً نفسيًّا جسديًّا في الزمان

---

1 راجع:
G. Guest, *Wittgenstein et la question du livre. Une phénoménologie de l'extrême*, Paris, PUF, 2003; R. Cobb-Stevens, *Husserl et la philosophie analytique*, tr. E. Paquette, Paris, Vrin, 1998; J. Benoist, *Représentations sans objet. Aux origines de la la phénoménologie et de la philosophie analytique*, Paris, PUF, 2001.

2 نجد تنبيها نادرا على ذلك في **أصل الهندسة**: Hua VI, pp. 365-366/174-175؛ ت. عربية، ص 409-410.

3 حول العلاقة بين هوسرل واللسانيات:
Merleau-Ponty à la Sorbonne (Résumé de cours 1949-1952), pp. 415-417.

4 بخصوص أهمية فلسفة اللغة والمنطق في نهاية القرن التاسع عشر، راجع: عز العرب لحكيم بناني، **الظاهراتية وفلسفة اللغة. تطور مباحث الدلالة في الفلسفة النمساوية**، إفريقيا الشرق الدار البيضاء، 2003. راجع أيضا:
J. Benoist, *Phénoménologie, sémantique, ontologie. Husserl et la tradition logique autrichienne*, Paris, PUF, 1997; D. Fisette & S. Lapointe (éds.), *Aux origines de la phénoménologie. Husserl et le contexte des Recherches logiques*, Paris, Vrin/Québec, Laval, 2003.

والمكان الموضوعيين[1]. بيِّنٌ أن هذا المقام المنطقي الذي يضبط الشروط القبلية الخالصة للقول، ولكل قول علمي له ترتيب ووجاهة ووثاقة في الوجود وفي النفس، يفترض جملة من السوابق "الميتافيزيقية" التي تتحكم بفلسفة هوسرل بأكملها، والتي بقيت فاعلة في تحليلاته ونصوصه إلى أبعد الحدود[2]. ونحن نفترض أن القول الفلسفي في اللغة، كالذي نهض له فيلسوف في مقام هوسرل، لا يقف عند المستوى المنطقي المحض، وإنما هو قولٌ على تخوم التجربة الفلسفية محيطٌ بها من كلّ جانب.

لقد سبقت منا الإشارة إلى أن هوسرل – وهو الفيلسوف العقلاني الوارث للفكر الحديث ولمشروعه النقدي – لا تغريه فكرة التوحد بالأشياء بغير لغة، أوالفناء في مطلق تعجز عنه العقول ولا تعبر عنه الألفاظ. فحتى وإن كانت العلاقة بالأشياء لقاءً واكتشافاً ووصفاً لما يوجد سابقاً ولما تعثر عليه الذات في مسارات استكشافها لنفسها وللعالم، فإنها لا تنكر أن تحصُّل المعنى والفكرة غير ممكن بلا نطق ولا صياغة قولية معقولة ومشتركة بين الذوات العالمة. إنه ضربٌ من التوازن العسير بين جذرية الموقف الفلسفي وأصالته كموقف بدئي يجدد علاقته بالأشياء في كل حين وكأنها تحدث أول مرة، وبين صوغه في اللغة الفلسفية القائمة أي في منظومة لها تاريخها ونسبتها إلى المدونات الفكرية والسُّنن الثقافية التي يتبعها العقل الفلسفي ولا يسعه حذفها أوتغييرها متى شاء. إنه التردد الذي يقع فيه الفيلسوف بين تأمله في اللغة ومفهومه لها وبين اللغة التي هي النسيج الروحي لفكره حتى لكأنهما شيء واحد: بين علم اللغة وبلاغة النص[3].

---

1 راجع:
E. Husserl, *LU* II.1, pp. 23/27 sqq.; A. Kremer Marietti, *Cours sur la première Recherche logique de Husserl*, Paris, L'Harmattan, 2003.

2 وبخاصة احتكام هذا المفهوم إلى الوعي وإلى النفس في نهاية المطاف:
M. Heidegger, *Einführung in die phänomenologische Forschung*, GA 17, 1994, pp. 42 sqq.

3 حول هذه الحركة المجازية التي اعتنى بها دريدا كثيرا فيما كتب يمكن العودة إلى الملاحظات التي تضمنتها مقدمة الترجمة العربية لكتابه: **الصوت والظاهرة**، مذكور سلفاً، ص 5-22 وخاصة ص 11-12. حول هذه البلاغة المفترضة في النص الهوسرلي راجع مقالنا: "لغة الفلاسفة: هوسرل والشعراء"، **فلسفة** (بيروت)، عدد 1 (2003)، ص.94-109؛ أعيد نشره في **أوراق فلسفية** (القاهرة)، عدد 10 (2004)، ص 91-114.

بين هذين المقامين تتحدد المعالجة الفينومينولوجية لإشكال اللغة، وقد بات خارجاً عن حدود مجرد "المنطقي الصرف"، زائداً عليه بما طرأ على الكلي من الأعراض والأحداث، وما دخل بين الذات والموضوع من الخواص ولطائف الأمور التي تحفل بالمعنى. ولذلك فإن وضع اللغة في الطور الذي لحق عهد **البحوث**، والذي أقرته **الأفكار** I بغير تردد[1]، هو الوضع الذي يناسب فكرة الفينومينولوجيا كما اقتفينا آثارها إلى هذا الحد؛ فكرة لا تنضبط لمعايير العقل النظري بغير شرطٍ، وإنّما تساوق كلية التجربة الفلسفية من حيث ترتد إلى أصولها التكوينية[2]، ومن حيث هي تجربة حروفٍ تقع اللغة في أطرافها. ذلك ما يتبين لدى قول هوسرل في § 55 من **الأزمة** قولاً فيه دلالة بالغة على جماع الموقف الفلسفي الذي استقر عليه:

- أول أماراته اقتضاء "وضع" ثان (Ansatz) للإيبوخي من خلال "إعادة صياغته بكيفية واعية عبر الإرجاع إلى الأنا المطلق بوصفه المركز الوحيد لوظيفة كلّ تقوُّم"، يتكافؤ فيه إثبات الذات مع يقين وجود العالم بضرب من "الاعتقاد التلقائي" الذي يقتضي أن يُفهم... "غير أن المنهج إنما يتطلب أن الأنا يتساءل ارتداديًّا بكيفية نسقية انطلاقاً من ظاهرة العالم التي له عياناً، وأن يتعلم في الوقت نفسه أن يعرف ذاته [أي] الأنا الترنسندنتالي في عيانه (Konkretion) وفي منظومة الطبقات المقوّمة [له]، وفي الأعماق التي لا يمكن قولها (unsagbar verschlungenen) لضمانات الصدق التي له. إن الأنا معطى بنحو قطعي في بدء الإيبوخي، غير أنه معطى فيه على حال "العيان الصامت" («stumme Konkretion»). يجب أن نرفعه إلى الشرح (Auslegung) وإلى العبارة (Aussprache) وذلك "بتحليل" قصدي نسقي مُسائل رجْعاً

---

1 والمقصود هي الفقرة 124 من كتاب **أفكار I**: Hua III.1, 284-288/417-422

2 في هذا السياق يقع ما يسميه هوسرل "المنطق التكويني" الذي ابتدأ بالعمل عليه منذ 1920–1921 وهو جزء من **التحليلات حول التأليفات الانفعالية** ومن مشروع المنطق المتعالي لسنة 1929. راجع: "الاعتبارات التمهيدية للدرس حول المنطق المتعالي" ضمن:
E. Husserl, *Formale und transzendentale Logik*, Hua XVII, pp. 351-378; tr. *De la Synthèse passive*, pp. 23-52.
وقد خصصنا لمعالجة وضع اللغة في نطاق الفينومينولوجيا التكوينية الفصل الأول ("هوسرل ومنطق الأصول أوالفكر على حافة المطلق") من كتابنا: **هوسرل ومعاصروه**، ص 33–100.

(zurückfragender) انطلاقاً من ظاهرة العالم. في هذا النهج النسقي نبلغ في البداية [مستوى] التعلق بين العالم وبين الذاتية الترنسندنتالية الموضَعة في البشرية"[1]؛

- ثانيها ما يخص هذه البشرية من الأحوال والأوضاع: ما الذي يحدث إن لم يكن العقل هو مرجعها في علاقتها بالعالم؟ فالمجانين والأطفال والحيوانات تطرح مشكلة "التعديلات القصدية" التي تخص ذات الوعي بالمعنى المعتاد: "وهنا تظهر أيضاً في درجات مختلفة، أولا بالنسبة للإنسان وأخيراً بكيفية شاملة، مشكلات توالد الأجيال (Generativität)، مشكلات التاريخية الترنسندنتالية، الأسئلة الارتدادية الترنسندنتالية انطلاقاً من الأشكال الماهوية للوجود البشري الاجتماعي (Gesellschaftlichkeit)، في الشخصيات التي من مستوى أعلى، باتجاه دلالتها الترنسندنتالية والمطلقة بالضرورة؛ ثم مشكلات الولادة والموت والتقوّم الترنسندنتالي لمعناهما بماهما من حوادث العالم، وكذلك مشكلة الجنسين. وأخيراً مشكل "اللاوعي" («Unbewußten») المطروح اليوم بكثرة..."[2]؛
- آخرها، ما تقرر عند هوسرل بسبيل الاستنتاج قاعدة عمل للفيلسوف: "يتضح بعد كل ذلك أنه ليس ثمة أي مشكل معقول يمكن تصوره في الفلسفة لحد الآن، ولا عموماً أي مشكل وجودي (Seinsproblem) يمكن تصوره، لن تبلغه الفينومينولوجيا الترنسندنتالية ذات يوم في طريقها. ومن ذلك أيضاً مشكلات كالتي تطرحها هي ذاتها على الفينومينولوجيّ لدى تأمل أعلى (in höherer Reflexion): المشكلات الفينومينولوجية للغة وللحقيقة وللعقل، لا فقط مشكلات اللغة والحقيقة والعقل المتقوّمة في [نطاق] العالمية الطبيعية (natürlichen Weltlichkeit) بكل أشكالها." إن هذا التوسع الأقصى لا يضمنه فلسفيًّا ومنهجيا إلاّ قصْر الأساس على "مطلب اليقين القطعي للأنا"، على "دائرة للبداهة لا معنى للتساؤل الارتدادي خلفها"[3].

---

1 م.م.، 213/191.

2 أُنظر: Hua VI, 191-192/213-214؛ ت. عربية، ص 290.

3 أُنظر: Hua VI, 192/214؛ ت. عربية، ص 291. راجع كذلك "**التذييل**" (*Nachwort*): Hua V, p. 141/182

تلخص هذه المقومات الثلاثة، التي جمعها هوسرل في فقرة شديدة الأهمية من كتابه الأخير، مهمات الفينومينولوجيا في أطوارها القصوى: التعبير عن الصمت، اقتضاء المعنى والدلالة لما هو خارج عن المعتاد من الظواهر والكائنات، توسيع مدار النظر الفلسفي إلى المشكلات القصوى والعليا. ولعل هذه المهمات هي التي كان هوسرل يتعهد بها دوماً بصيغ واشكال وعبارات متباينة. كالشأن مثلاً مع الاستطراد الشهير **للتأملات** (§ 16) الذي ترتكز محصلته الفلسفية على الإعلان التالي: "إن نقطة البدء هي التجربة المحضة التي، إذا صح القول، هي تجربة صامتة أيضاً، تلك التي لابدّ أن نصل بها إلى التعبير المحض عن معناها الخاص."[1] فإن ذلك هو إيقاع التحليل الفينومينولوجي: اعتماد "الأنا العيني" قاعدة أولى لفحص حقل "التجربة المتعالية" وبنياتها العامّة، وتخليصه من كل التأويلات النفسانية والحسية، رجوعاً إلى المستوى الوصفي الأصلي لنظرية الوعي، أي مستوى البدء المطلق المطابق للتجربة المحضة الصامتة، ثم الوقوف على "العبارة الأولى بحق" عن هذه التجربة: التفرقة بين الكوجيتو والكوجيتاتوم (*cogito/cogitatum*) (أي بين "الأنا أفكر" وبين "الأمر المتفكَّر") بوصفها مُقدّرةً في "الأنا أكون" الديكارتي. ففي النصين ثمة وضع غير لغوي هو الذي يحدد عنصر البدء ويرفعه إلى العبارة، وهذا الوضع عيني لاشيء يسبقه في الوجود، وهو الذي نشتق منه بطريق التحليل موقف التعالي الذي تختص به الذاتية ويلتئم به كيانها، والذي ينبع منه المعنى وبخاصة معنى العالم. غير أن هذا الوضع اللالغوي الذي هو "التجربة المحضة" بعينها ليس رديفاً لصمت هو أعلى من اللّغة نفسها (هيدغر)، وإنما هو شرط قبلي تكويني للغة (مرلوبونتي)، من أجل أنه متجوهر بلغة سابقة هي لغة الإدراك التي تتشكل منها اللغة "الحملية" أي القضية أو القول الجازم. إن فينومينولوجيا اللغة إذاً هي لوغوس الصمت الذي يسبق كل قول ممكن والذي يعطيه مادته في الوجود المدرَك ويغذيه بها (فنك)[2].

---

1 أُنظر: Hua I, 77/83

2 لتحليل هذه الحركة التي تتكون منها فينومينولوجيا اللغة نحيل على المقالة الثانية ("من صمت اللغة إلى لغة الصمت. فنك قارئًا هوسرل") من عملنا: **هوسرل ومعاصروه،** ص 101-125.

غير أن السؤال الذي بقي عند هوسرل غير صريح ولا معلن إلا قليلاً إنما هو الذي يخص العلاقة بين اللغة والتاريخ، من أجل أن التاريخ ليس مجرد حدث من بين الأحداث القصوى التي يتشكل منها الوجود البشري، وإنما هو "الحدثُ الأعظم للوجود المطلق" بعبارة هوسرل نفسه[1]، فكيف يتعين الإفصاح عنه وشرحه والتعبير عن ماهيته؟ أيّ لغة تناسب الحدثية التاريخية: هل هي لغة الماهية، التي تقيس الزمانية التاريخية بمعيار الصورة، أم لغة الظرف والفرصة (kairos) التي تساوق انقطاعات الوجود وزلاته؟ هل اللغة جزءٌ من التاريخ أم هي شرطٌ له؟

ليس لهذه السؤالات إجابات حاسمة عند هوسرل ولا عند أتباعه واللاحقين عليه من المعاصرين، حيث نتبين أن اللغة إنما هي تمفصلٌ مشتق يقع في رتبة ثانية بعد البنى الأصلية التي يتكون منها الوجود البشري[2]، سواء كانت هذه البنى معبرة عن الانتقال من الأفق الطبيعي إلى الأفق التاريخي وما يرافقه من الإشكال ومن الأوضاع القصوى التي تلزم عن "مدنية" الوجود والإنسان كأصل لتاريخيته[3]؛ أو كانت في وضع لا ينتقل إلى التاريخ من الطبيعة انتقالاً تلقائيًّا، وإنما من تجارب انفصال تقطع حبل الألفة والركون والاستقرار، من حدثية الزمان وتناهي الوجود البشري الحامل لوزر التاريخي نفسه كارثةً ومصيراً، المضطلع بالحقيقة قدراً ومجازفةً ومخاطرةً[4].

---

1 جاءت هذه العبارة في الضميمة الثانية والثلاثين على الدروس في **الفلسفة الأولى**: Hua VIII, Beilage XXXII, p. 506؛ حول قراءة لهذه العبارة، راجع:
L. Landgrebe, «Meditation über Husserls Wort "Die Geschichte ist das große Faktum des absoluten Seins"», in *Faktizität und Individuation*, op. cit.; trad. "Méditation sur le mot de Husserl: "L'histoire est le fait majeur de l'être absolu"», *Philosophie*, n° 110 (2011), pp. 31-45 (tr. G. Fagniez).

2 . الأمر الذي اتبعه هيدغر في **الوجود والزمان** ولكن بنحو تأويلي: راجع المقالة الرابعة ("من الحدس المحض إلى الحدس التأويلي: هيدغر والمناظرة مع هوسرل") من: **هوسرل ومعاصروه**، ص 169-230.

3 راجع مقالنا: "من الطبيعة إلى التاريخ: ملاحظات حول حدوث المدينة عند باتوشكا"، **الكراسات التونسية. مجلة العلوم الإنسانية**، عدد 186-187 (2003)، ص 39-62.

4 أنظر: «Sartre: esquisse d'une phénoménologie minimaliste» وهو الفصل الرابع ضمن كتابنا: *La phénoménologie à la limite* المشار إليه سلفاً.

وفي كل الأحوال، فإن لبس وضع اللغة عند الانتقال إلى العالم التاريخي وتأويل الحدثية التاريخية، إنما يرجع إلى تردّد الموقف الهوسرلي وتداوله على مدلولات متفاوتة للغة ليس بينها فصل واضح وإنما تداخلٌ وتفاعلٌ وتبديلٌ للمواقع والطرائق. وهي مدلولات، مثلما أشرنا إليه، لا تخرج عن منوالين اثنين: أما الأول، فبإمكاننا إدراجه تحت عنوان علمي أومنطقي لا في حدود نظرية المعرفة والمنطق فقط، أي الكلي الصوري المجرد، وإنما من جهة أن اللغة باعتبارها شرطاً قبليًّا وبدئيًّا للعلم وللمعقولية إنما هي في الوقت نفسه شرط التاريخ وشرط انتظام دلالته الفلسفية وتأويلها تأويلاً أخيراً[1]. فالأمر يتعلق بالانتقال من اللغة، كبنية منطقية للمعنى، إلى "العلاقة بين اللغة بوصفها وظيفة الإنسان ضمن الإنسانية وبين العالم بوصفه أفقاً للوجود الإنساني"[2]؛ إذ أن "اللغة الكلية" ليست نظاماً اصطناعيًّا قائماً على منظومة قبلية من المبادئ المثالية لكلّ لغة ممكنة ("النحو المنطقي المحض")، وإنما هي شيء يكون به التعلق بين الذوات ونشر الأفق المفتوح للبشرية، حيث تصبح "جماعةً لغويّةً"، وتنخرط في آفاق لامتناهية من "المواصلات الإمكانية" على قياس الوعي المعتاد الذي يكون به البشر في وضع الرشد وفي "تمام المعقولية"، ويكون الكلّ قادراً على التعبير وعلى الكلام عمّا هو موجود أو موضوع في عالمه المحيط. فيكون لكل شيء حينئذ إسم يتسمّى به، أو يقبل أن يتسمّى به، وأن يُعبَّر عنه باللغة ويصبح العالم عالماً للجميع: التسمية بدءٌ للوجود. إن حدوث اللغة ليس فحسب حدوثاً للمعنى وللموضوعية المثالية، التي تقبل الإثبات والتقرير عند ذات بعينها (متعالية أو روحية)، وإنما هو بتوسّط المكتوب

---

1 وقد نهض هوسرل لبيان ذلك في نص نموذجي شهير من نصوصه المتأخرة هو "**أصل الهندسة**" (1936):

E. Husserl, «Die Ursprung der Geometrie», in Hua VI, pp. 365-386; «L'origine de la géométrie», in *La crise des sciences européennes*, pp. 403-427 (tr. J. Derrida, PUF, 1962).

ت. عربية: ص 409-443؛ راجع ملاحظات وتعليقات مرلوبونتي ودريدا ومارك ريشير:

M. Merleau-Ponty, *Notes de cours sur* L'origine de la géométrie *de Husserl*, op. cit., pp. 67-68; Id., *Résumé de cours (Collège de France 1952-1960)*, Paris, Gallimard, 1968, pp. 159-170; J. Derrida, Introduction à *L'origine de la géométrie*, op. cit., pp. 3-171; M. Richir, *La crise du sens et la phénoménologie*, Grenoble, Millon, 1990, pp. 273-360.

2 أنظر: Hua VI, 369/408: ت. عربية، ص 416.

حدوثٌ للتاريخ نفسه. ولذلك تدخل الكتابة بوصفها عنصر انتقال أساسي إلى التاريخ من أجل أنها تحول آلية التواصل وتحرره من قيوده الفعلية نحو إمكانات افتراضية لا متناهية، فينشأ المعنى مساوقاً للزمان، ويستقر بالحفظ والتقليد، ويعاد تنشيطه كلّ مرة تبييناً وشرحاً لأصالة أولى هي صورة أو هيئة قبلية للتاريخ. إن اللغة تنقلنا إلى التاريخ من أجل أنها تحررنا من قيود الطبع والحسّ، وتضعنا في تقليد أوفي تراث نحن جزءٌ منه، ومن ممكناته فهماً وتأويلاً، وفي وعي بالزمان هو أفق الحاضر الحيّ المطلق وأفق العصر.

أما إن بحثنا عن منوال ثان لعين العلاقة بين اللغة والتاريخ، فقد يجوز القول إنه لا يستنفر ذات الأسس والمبادئ ولا يقصد نفس الأمر إلا عرضاً: إنه منوال "بلاغي"[1] لا ينشغل مثلما هو الحال في المنوال التاريخي/المنطقي ببدء التاريخ وتأسيسه، وإنما بنهايته وتمامه وتحقق الغاية منه. إن دورة التاريخ لا تخضع في مثل هذه النصوص إلى شرائط تكوينها في مساقات اللغة، بماهي أصلٌ لنشوء المعنى واستقراره وباعثٌ على الخروج من العالم الطبيعي، ولا تكترث لوسائط المواصلة مشافهةً أوتدويناً وإنما هي دورةٌ لا يأتيها الفكر إلا من عين الموضع الذي يكتسب به التاريخ معنى أقصى – الميتافيزيقا – أي من موضع نهايته واستكماله. فكأن دورة التاريخ غير زمانية مشدودةً إلى لحظة إمكانها وكأنها ناظرةٌ لتحققها يوماً: "أن نحمل العقل الكامن (latente Vernunft) على فهم نفسه بفهم مُمكناته وأن نبسُط للنظر إمكاناً لميتافيزيقا هو إمكانٌ حقٌّ، فهاهنا السبيل الأوحد لإطلاق عمل هائل يخصّ تحقّق الميتافيزيقا، أي الفلسفة الكلية."[2] أن يكون هذا التحقق من مأمولات المستقبل،

---

1 إن أدل النصوص على هذا المنوال هو محاضرة فيانا: "أزمة الإنسانية الأوروبية والفلسفة" (1935): **الأزمة**، ت. عربية، ص 517–559:

E. Husserl, «Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie», Hua VI, pp. 314-348; tr. «La crise de l'humanité européenne et la philosophie», in *La crise des sciences européennes*, pp. 347-383.

في بلاغة الكتابة الفينومينولوجية ونماذجها، راجع تقديم: **هوسرل ومعاصروه**، ص 7–31. وكذلك مقالنا: "فلسفة المكتوب"، ضمن: **التفلسف اليوم وهنا. تكريماً للأستاذة فاطمة حداد الشامخ**، نصوص جمعها وأعدها للنشر محمد محجوب، دار سحر، تونس، 2007، ص 71–88.

2 راجع .Hua VI, p. 13/20-21؛ ت. عربية، ص 57.

فذلك ليس بالأمر الذي يصرف عنه النظر أو يهوّن العزم عليه: إنه شأن اليوم أي "فهمٌ لهذا الحاضر بعينه"، ولمعنى التاريخ بماهو مشكل "ميتافيزيقي" كسائر المشكلات القصوى، "مشكلٌ فلسفيّ نوعيّ" لا يتعلق بالعالم، وإنما يخرج عن نطاق الوقائع وجماع الأحداث العالمية[1]. فحلول المعنى أو العقل في التاريخ إنما هو شكل من أشكال "تزمين المطلق"[2] ومن احتماله ومن الاضطلاع به مسؤوليةً وميراثاً، فالفلاسفة "ورثةُ الماضي"[3]، وهم حملةُ المعنى أو "مُعينون على حمله". إن النظر في النفس هو المبدأ الأصل في فهم التاريخ والحدوث التاريخي لما بين "المساق التاريخي الكلي" ونظيره "الشخصي" من المشاكلة والمطابقة[4]: "إن التأمل في النفس يصلح للقرار وهو هاهنا يدعو بالطبع إلى الثبات على المهمة التي هي أخص [المهمات] أعني المهمة التي فُهمت وتوضحت منذئذ انطلاقاً من التأمل التاريخي في النفس والتي هي في الحاضر معهودٌ بها إلينا جميعاً."[5] إنها المهمة التي شأنها أن تبلغ أعلى مراتب الفهم:

> **"... مهما كانت درايتنا وافية بهذه "التأويلات الذاتية" («Selbstinterpretationen») (...) عن طريق البحث التاريخي، فليس ذلك هو الذي يجعلنا نعرف "ما يراد بلوغه" أخيراً، في الوحدة الخفية للداخلية القصدية التي تشكل هي فقط وحدة التاريخ، لدى هؤلاء الفلاسفة كافة. لا يتجلى ذلك إلا في التأسيس النهائي، وانطلاقاً منه فقط يُرسَل الانتظام الموحد لكل الفلسفات ولكل الفلاسفة، وانطلاقاً منه يمكن بلوغ وضوح يتيح فهم المفكرين السابقين كما لم يكن لهم أبداً أن يفهموا أنفسهم."[6]**

---

1 راجع: Hua VI, p. 7/14؛ ت. عربية، ص 49.

2 راجع بهذا الخصوص:
N. Depraz, «Communautisation et temporalisation de l'absolu», *Epokhè*, n° 2 (1991), pp. 393-407.

3 راجع: Hua VI, p. 16/23؛ ت. عربية، ص 60.

4 راجع: Hua VI, pp. 71-72/81-82؛ ت. عربية، ص 133.

5 راجع: Hua VI, p. 72/82؛ ت. عربية، ص 135.

6 راجع: Hua VI, p. 74/84؛ ت. عربية، ص 136.

خاتمة

خاتمة

"إن أصالة العصر الذي نضطلع به مُقاماً يثبُت فيه الحاضر بعينه، لا بالنسبة إلى الماضي فقط، وإنما في الوقت نفسه المُقام الذي يتقرّر فيه المستقبل أمراً كان مفعولاً."

هيدغر (1925).

إنّ فينومينولوجيا هوسّرل هي كالتجربة التي في أعماق كل نفس، شهادة على سرّ الكون، ومطالعة للغيب، عشرة مع الوجود، ألفة مع مفردات الأشياء والموجودات، إعادة اكتشاف للكلمات والأحاديث. إنها تجربة كالشعر والنبوءة، وكحدوس أكابر العلماء من أصحاب الرؤى، لا تكتفي بوصف مجرى العالم أو بمعاينة الأحداث والوقائع، وإنما هي فهمٌ أبعدُ من أيّ فهم، من أجل أنها في سعي وطلب للمسائل التي هي "الأعلى والأقصى"، والتي هي حدّ الهمة ومناط العزم. فالمقصد الوضعي، الذي كان في أصل العودة إلى التجربة الخالصة، يتلوه ويرافقه انشغال ميتافيزيقي حميم بتأويل هذه التجربة في نتائجها الأخيرة، وبتدارك الحدود التي تقع عندها أطرافها؛ ولا سيما مادة الوجود التي في صلب كلّ وعي وكلّ إدراك، وهي التي تتكون بناءً عليها الطبقات الروحية والاجتماعية والتاريخية وتقوم عليها بائتلافٍ ومجاورةٍ وترتيبٍ يصنع المعنى ويولّد الدلالة. كل ذلك في وضع سابق على الفكر وفي حال غير الحال التي ألفها النظر العقلي الذي إنما يأتي إلى الأشياء بتجريد ذهني، ولا يرى فيها غير العلائق التي اعتادها الفكر والروابط التي ابتناها التقليد.

إن المطالب المختلفة التي ينشغل بها فكر هوسرل لا تتباعد كلّ هذا التباعد، ولا هي من أجناس قولية متباينة، ولا تعبر عنها لغات كثيرة، إلا لكونها تدل على حدس فلسفي أولي وعميق بوحدة الفكر وبوحدة الكون الذي يستمد منه ممكناته، وبأن الفوارق التي يتشكل منها إنما هي آية على هذه الوحدة التي لا يكون دونها عقل ولا

معقول ولا يستقيم بغيرها كلام ولا حديث. وهذه الوحدة ليست إلا صورةً للنظام الذي يقتضيه الفكر الذي يسكنه هاجس السديم الأول للوجود حيث لا شيء يمتاز عن شيء ولا كونٌ عن كون. فغرض الفكر أن يتدارك نفسه من الوقوع في هذا السديم وأن يستنقذها من عماء بدئي أي أن يجد موقعا في حدثية أولية لا يسبقها شيء ولا تعليل لها بأي وجه فيبتني من ذلك معنى ومدلولا لنفسه. وليس هوسرل في ذلك بمبتدع لقول غريب، فالفكر إنما يقوم على الاضطلاع بحدث واقع أول، سواء كان هذا الحدث عقلاً (كانط) أم وحياً (شلّنغ)، إنساناً (ديلتاي) أم وجوداً (هيدغر)... إنه في كل الأحول حدث لا قبَل لنا بردّه، ولا سلطان لنا عليه، لا نملك له شيئا، إنه بعبارة شلنغ "الحدث بحقّ κατ εξοχην"[1] الذي في بدء الكيان أو بدء التاريخ. وليس دور الفكر حينئذ إلا تدبير هذا الحدث وتعليل "حدثيّته" استخراجاً لما فيه من المعنى واستظهاراً لمعقوليته في كل الاتجاهات وعلى كافة الأنحاء الممكنة. والحقّ أن الأمر عند هوسرل منضبط منذ البدء بما يسميه علاقات تأسيسيّة بين أفعال الوعي وأصولها في الحس، أو بين مادة الوعي وبنيته الغائية التي هي حركته الطبيعية نحو مقصوداته وموضوعاته، من أجل أنه يضع المعطيات المقولية أو الصورية العليا في أسس أولية غير حملية متقدّمة عليها. إن هذه البنية التأسيسية قد أصبحت بالتدريج بنية تقوُّمية تنتظم طبقات الوجود من حيث هي ذات تراتب على هيئة متدرجة، من الطبيعة البحتة إلى ما فوقها من عوالم الأنفس الحية والأشخاص الروحية. بهذا النحو، يخضع المنوال التقوّمي إلى افتراضات حدثيّة تدخل في ثنايا العالم الروحيّ وطبقاته وترافق تكوينه وتحدد مسار نموه نحو المراتب العليا للوجود المطلق للروح. إن التفسير المتعالي لهذه البنية قد بات هو الحاكم على المنهج الفينومينولوجي من حيث ضرورة التسليم بوجود سابق على التقوُّم نفسه، هو وجود الأنا المحض، ومن حيث إنّ التعالي الذاتي هو دستور الوجود كله، أو بعبارة هوسرل "جماع الواقع"، تتبين ضمنه العلاقات التي بين المفارقة والمحايثة بمعانيها كلها، وتلك التي بين الحس والعقل، والمادة والصورة، والطبيعة والروح وكذا سائر الفوارق والفصول الأساسية التي تتحكم برؤيتنا للعالم، والتي يتحدّد بها إدراك الأشياء وتقويمها والتعلق بين الذوات والإحساس بالغير والتفرقة

1 راجع الدرس الثامن من **فلسفة الأسطورة** لشلنغ، نقلاً عن:
J.-L. Marion, *Etant donné*, op. cit., p. 200.

بين المألوف والغريب وغير ذلك. إن العالم المعيش هو قاعدة هذه البنية من جهة استيفائها لممكناتها وانفتاحها على تجربة أنطولوجية، وإن كانت لا تخلو من ثوابت جوهرية قائمة في صلبها، فهي تجربة تجدد العلاقة بين الإنسان وعالمه، وتعيد المآلفة بين العقل والموجودات بلا واسطة نظرية ولا سبق للمنظومات العلمية. إنها التجربة الأولى المحضة التي لا تسبقها أي تجربة أخرى ولا تضاهيها أصالةً ووجوداً.

ولقد كان فحصنا العابر لفلسفة هوسرل، من خلال عناوين نموذجية دالة على تجربة خاصة تتردد بين الأصول العميقة وبين التخوم القصوى، متنقلاً بين ثلاثة مسارات حددت في تقديرنا وجهة الفلسفة الفينومينولوجية ومصيرها عند المعاصرين:

1- أما المسار الأول فهو العلاقة بالميتافيزيقا من جهةٍ تبيّن لنا فيها أن تحديد الموقف الفلسفي لهوسرل بوصفه "استئنافاً" للميتافيزيقا إنما ينبغي تكميله بمضمونها الذي هو مفهوم "الحداثية" كما أتينا على تحليله. هذا العطف شأنه أن يميز الفينومينولوجيا بمطالب ومنازع فكرية قصوى، كتلك التي تحرك كبرى الفلسفات والمنظومات الفكرية، وأن تدفعها إلى حدود هي وراء كل اعتبار علمي، وهي التي بتأويلها تكتسب وجاهة المسائل الأساسية التي ينفك لغزها وتنجلي أسرارها بفعل التحليل والبيان والإيضاح. إن حرص هوسرل على تمييز الميتافيزيقا بمفهوم خاص ينفرد به عن غيره لا يعفيه من الانتماء إلى عين الأثر الذي صدر عنه هذا المفهوم، من أفلاطون إلى كانط، لعل موقفه هو غاية هذا الأثر ونهايته. إذ ليست فلسفة هوسرل مقاماً متواصلاً للبدء والاستئناف ومعاودة الأمر نفسه، وإنما هي كذلك مقامٌ للنهاية والتمام: نهاية الميتافيزيقا وتمام التاريخ بعودةٍ إلى الأصول هي الغاية القصوى من تدبير العصر.

2- ولذلك فإن مسألة الزمان في هذه العلاقة بالميتافيزيقا مسألة محورية من أجل أنها هي التعبير الأخص على تجربة الفكر الفينومينولوجي كتجربة للتخوم. فالزمان وإن كان مركزه في الذاتية المتعالية المطلقة، فإنه غير مطابق تماما لهذا التعالي؛ إذ يدفعنا إلى غيبٍ هو النسيج الأعمق لكل وعي ولكل وجود، إلى المادة الأولى التي يكوّن منها كيان الذات وكيان الموضوعات وترتدّ إليها كل أعمال الفكر عمقاً لا أساس له ولا قرار. إن تجربة الزمان الفينومينولوجي إنما هي مضاهية لمعنى الحداثية من هذه الجهة، أي من تعلقها بأصول العقل النظري والوعي

المدرك، وهي أصول لا تتقوّمُ من شيء، ولا يسبقها سابقٌ في الوجود، وإنما تطلع من تلقاء نفسها وتتولّد من ذاتها في سيل لا يتوقف: الزمان هو الحياة المطلقة، الحيّ الذي لا يموت.

3- أما في طور أخير، فإن تجربة التخوم، التي تعبر عن ماهية المقام الفينومينولوجي، تنتقل بالزمان إلى عنصره الأخص والنهائي - وقوعه في التاريخ وتشكله باللغة والعبارة. فالعلاقة بين اللغة والتاريخ تنقلنا إلى مقام تأويلي خاصّ، إذ يصير عمل العقل الفلسفي من جنس الشرح والتفسير والفهم. وإن الميتافيزيقا لتجدُ في هذا السياق استكمالها في التاريخ، وهي إنما تعبر عن نفسها بهذا الاستكمال دورةً للفكر يدور على نفسه ويرجع إلى بداياته؛ يتأول نفسه بنفسه.

بهذه الأدوار الثلاثة تستوفي الفينومينولوجيا مهمتها الفلسفية العليا التي ندبت لها نفسها منذ الأعمال الأولى: قول الأصول وحدس ماهياتها ورفعها إلى رتبة العبارة واللغة. ولقد كان مفهوم الحدثية، في مدلولاته الممكنة في نص هوسرل، هو الدليل والخيط الناظم لهذه الأدوار وما فيها من المنازلات العنيدة مع مشكلات ونصوص وآثار ليست باليسيرة أصلاً. وأما الأفق الذي يحتضن هذا المفهوم فليس غير أفق التخوم والحدود التي إنما يأتي إليها الفيلسوف بأخرة من بعد أن يكتمل الفكر ويرسم حدوده ويكتسب مجاله. لقد كانت مراهنة هوسرل على قول الأصول هي مراهنته الكبرى وإسهامه الأعظم: مراهنة على رؤية الأشياء بأعيانها وعلى رؤية الأسماء التي هي أسماؤها؛ مراهنة لا تضاهيها إلا لحظة الخلق ولا ترويها إلا قصصُ الأصول الكبرى.

ببليوغرافيا

ببليوغرافيا

1 - أعمال هوسّرل

- نشرة الأعمال الكاملة والترجمات

Husserl E., *Gesammelte Schriften, Husserliana,* M. Nijhoff, Den Haag; Kluwer Academic Publischers, Dordrecht-Boston-London; Springer [= Hua]:

Cartesianische Meditationen und pariser Vorträge, Hua I, Hrsg. S. Strasser, 1950; *Méditations cartésiennes et les conférences de Paris*, tr. M. de Launay, Paris, PUF, 1994.

Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen, Hua II, Hrsg. W. Biemel, 1950; *L'idée de la phénoménologie. Cinq leçons*, tr. A. Löwit, Paris, PUF, 1984.

Ideen zu eine reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie, Hua III.1, Hrsg. W. Biemel, 1950; *Idées directrices pour une phénoménologie*, tr. P. Ricoeur, Paris, Gallimard, 1985.

Ideen... II. Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution, Hua IV, Hrsg. M. Biemel, 1952; *Idées... II: Recherches phénoménologiques pour la constitution*, tr. E. Escoubas, Paris, PUF, 1982.

Ideen...III: Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften, Hua V, Hrsg. M. Biemel, 1971; *Idées... III: La phénoménologie et les fondements des sciences*, tr. D. Tiffeneau, Paris, PUF, 1993.

Die Krisis der europaïschen Wissenschaftenten und die transzendentale Phänomenologie, Hua VI, Hrsg. W. Biemel, 1954; *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, tr. G. Granel, Paris, Gallimard, 1976[1], 1989; *L'origine de la géométrie*, Paris, PUF, (1962) 1985.

Erste Philosophie I: Kritische Ideengeschichte, Hua VII, Hrsg. R. Boehm; *Philosophie première I: Histoire critique des idées*, tr. A.L. Kelkel, Paris, PUF, 1970[1], 1990.

Erste Philosophie II: Theorie der phänomenologischen Reduktion, Hua VIII, Hrsg. R. Boehm; *Philosophie première II: Théorie de la réduction phénoménologique*, tr. A.L. Kelkel, Paris, PUF, 1970[1], 1990.

Phänomenologische psychologie, Hua IX, Hrsg. W. Biemel; *Psychologie phénoménologique* (1925-1928), tr. P. Cabestan, N. Depraz & A. Mazzù, Paris, Vrin, 2001.

Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917), Hua X, Hrsg. R. Boehm, 1966; *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, tr. H. Dussort, Paris, PUF, 1966[1], 1985; *Sur la phénoménologie de la conscience intime du temps (1893-1917),* tr. J. F. Pestureau, Millon, 2003.

Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten (1918-1926), Hua XI, Hrsg. M. Fleischer, 1966; *De la synthèse passive. Logique transcendantale et constitutions originaires*, Millon, 1998.

Zur Phänomenologie der Intersubjektivität, Hua XIII-XIV-XV, Hrsg. I. Kern, 1973; *Sur l'intersubjectivité I-II,* tr. N. Depraz, Paris, PUF, 2001.

Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung, Hua XXIII, 1980; Phantasia, *conscience d'image, souvenir*, tr. R. Kassis & J.F. Pestureau, Millon, 2002.

Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie. Vorlesungen 1906-1907, Hua XXIV, Hrsg. U. Melle, Kluwer, 1984; *Introduction à la logique et à la théorie de la connaissance. Cours (1906-1907),* Préface J. English, tr. L. Joumier, Paris, Vrin, 1998.

Aufsätze und Vorträge (1911-1921), Hua XXV, 1987; «Philosophie als strenge Wissenschaft», pp. 3-62; *La philosophie comme science rigoureuse*, tr. M. de Launay, Paris, PUF, 1989.

Aufsätze und Vorträge (1922-1937): Hua XXVII, Hrsg. Th. Nenon & H.R. Sepp, 1989; *Sur le renouveau. Cinq articles*, tr. L. Joumier, Paris, Vrin, 2005.

Die Krisis...Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlaß (1934-1937), Hua XXIX, Hrsg. R.N. Smid, 1993.

Natur und Geist (Vorlesungen Sommersemester 1927), Hua XXXII, Hrsg. M. Weiler, 2001.

Aktive Synthesen. Aus der Vorlesung "Transzendentale Logik" 1920-1921, Hrsg. R. Breeur, 2000.

Die Bernauer Manuskripte über des Zeitbewusstsein (1917-18), Hua XXXIII, Hrsg. R. Bernet & D. Lohmar, 2001; *Manuscrits de Bernau sur la conscience du temps*, Millon, tr. J.-F. Pestureau & A. Mazzù, Millon, 2010.

Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen 1922-1923, Hua XXXV, Hrsg. B. Goossens, 2002.

Natur und Geist (Vorlesungen Sommersemester 1919), Hua: Materialen IV, Hrsg. M. Weiler, 2002.

هوسّرل، إدموند: "مقدمة **البحوث المنطقية**"، **حوليات الفينومينولوجيا والتأويلية**، عدد 1 (2006)، ص. 147-161 (ترجمة فتحي إنقزّو).

— **مباحث منطقية** (3 أجزاء)، ترجمة موسى وهبه، دار كلمة، أبو ظبي/المركز الثقافي العربي، بيروت-الدار البيضاء 2010.

— **فكرة الفينومينولوجيا. خمسة دروس**، ترجمة وتقديم فتحي إنقزّو، المنظمة العربية للترجمة، بيروت 2007.

— **الفلسفة علماً دقيقاً**، ترجمة وتقديم محمود رجب، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة 2002.

— **أزمة العلوم الأوروبية والفنمنولوجيا الترنسندنتالية**، ترجمة وتقديم إسماعيل المصدّق، المنظمة العربية للترجمة، بيروت 2008.

- نشرات أخرى، فصول ومقالات

— *Logische Untersuchungen: I. Prolegomena zur reinen Logik,* Max Niemeyer, Tübingen, 1993[7]; *Recherches logiques 1. Prolégomènes à la logique pure,* Paris, PUF 1994; *II.1 Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*; *Recherches logiques 2/1. Recherches sur la phénoménologie et la théorie de la connaissance,* tr. H. Elie, A.L. Kelkel & R. Scherer, Paris, PUF, 1991[3].

— *Texte zur Phänomenologie des inneren Zeibewusstseins (1893-1917),* Hrsg. R. Bernet, Hamburg, F. Meiner, 1985.

— *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, Redigiert und hrsg. L. Landgrebe, Meiner, Hamburg, 1999[7]; *Expérience et jugement. Recherches en vue d'une généalogie de la logique*, tr. D. Souche-Dagues, Paris, PUF, 1991.

— «Pure Phenomenology, Its Method and Its Field of Investigation», in *Husserl. Shorter Works,* Edited by P. McCormick & F. A. Elliston, Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1981 (tr. R. W. Jordan).

— «Amesterdam Lectures», in R. Palmer & Th. Scheehan (eds.), *Edmund Husserl: Psychological and Transcendental Phenomenology and The Confrontation with Heidegger (1927-1931),* Dordrecht, Kluwer Academic Publischers, 1997.

— *Notes sur Heidegger*, Paris, Minuit, 1993.

— «Les conférences de Londres (1922)», *Annales de Phénoménologie* (2003), pp. 161-221 (tr. A. Mazzù).
— «La correspondance Dilthey-Husserl (1911)», in *Philosophie*, n° 46 (1995), pp. 3-12; rep. in Heidegger, *Les Conférences de Cassel, pp.* 112-137.
— «L'idéal de l'humanité selon Fichte», tr. S.H. Afaissa, in *Philosophie*, n° 90 (2006), pp. 3-32.
— «Téléologie universelle», tr. J. Benoist, in *Philosophie*, n° 21 (1989).
— «Phénoménologie statique et génétique...», *Alter*, n° 3 (1995).
— «Husserl's static and genetic Phenomenology», in *Continental Philosophy Review*, 31 (1998), pp. 135-152 (tr. A.J. Steinbock).
— «Manuscrits de Seefeld sur l'individuation (1905)», *Alter*, n° 4 (1996), pp. 371-412 (tr. N. Depraz & M. Mavridis).
— «Sur la résolution du schème contenu d'appréhension-appréhension», *Annales de Phénoménologie*, (2002), pp. 181-233.
— «La tâche actuelle de la philosophie (1934)», *Revue de Métaphysique et de Morale*, n° 3 (1993), pp. 291-329.
— «Le monde anthropologique (fin Août 1936)», *Alter,* n° 1 (1993), pp. 271-290.
— «Temporalisation-Monade (21/22 Septembre 1934)», *Etudes phénoménologiques*, n° 19 (1994), pp. 3-10 (tr. S. Margel).

2 - آثار ودراسات

Adorno T. W., *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, in *Gesammelte Schriften*, Band 5, Frankfurt, Suhrkamp, 1990.
Bégout B., *La généalogie de la logique. Husserl, l'antéprédicatif et le catégorial*, Paris, Vrin, 2000.
Benoist J., *Autour de Husserl. L'ego et la raison*, Paris, Vrin, 1995.
— *Phénoménologie, sémantique, ontologie. Husserl et la tradition logique autrichienne*, Paris, PUF, 1997.
— *Représentations sans objet. Aux origines de la la phénoménologie et de la philosophie analytique*, Paris, PUF, 2001.
Besnier B., «Remarques sur les *Leçons de la conscience intime du temps* de Husserl», *Alter*, n° 1 (1993), pp. 319-356.
— «La conceptualisation husserlienne du temps en 1913», *Annales de Phénoménologie*, (2004), pp. 83-117.

Bovo E., «Le temps, cette altérité intime. La critique de la temporalité husserlienne par Levinas», *Cahiers d'Etudes Levinassiennes*, n° 1 (2002), pp. 7-20.
Cairns D., *Conversations avec Husserl et Fink*, tr. J.M. Mouillie, Préface B. Besnier, Millon, 1997.
Cobb-Stevens R., *Husserl et la philosophie analytique*, tr. E. Paquette, Paris, Vrin, 1998.
— et al., *La phénoménologie aux confins*, Mauvezin, TER, 1992.
Dastur F., *Dire le temps. Esquisse d'une chronologie phénoménologique*, Encre marine, 1994.
Depraz N., *Transcendance et incarnation. Le statut de l'intersubjectivité comme altérité à soi chez Husserl*, Paris, Vrin, 1995.
— «Communautisation et temporalisation de l'absolu», *Epokhè*, n° 2 (1991), pp. 393-407.
— «Le tournant pratique de la phénoménologie», *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, n° 2 (2004), pp. 149-165.
— & Zahavi D. (eds.), *Alterity and Facticity. New Perspectives on Husserl*, Dordrecht, Kluwer, 1998.
Derrida J., Introduction à Husserl: *L'origine de la géométrie*, Paris, PUF, (1962) 1985.
— *La voix et le phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*, Paris, PUF, 1967.
— *De la grammatologie*, Paris, Minuit, 1967.
— *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967.
— *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, Paris, PUF, 1990.
Desanti J.-T., *Réflexions sur le temps*, Grasset, 1992.
— «Libres propos sur les *Leçons sur la conscience intime du temps*: du temps qui s'écoule au temps qui s'écroule», *Alter*, n° 2 (1994), pp. 417-433.
Dilthey W., *Gesammelte Schriften V: Die geistige Welt*, Hrsg. G. Misch, 1924, Teubner/Stuttgart, 1990; *Le monde de l'esprit I*, trad. M. Rémy, Paris, Aubier-Montaigne, 1947.
— *Das Erlebnis und die Dichtung*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1985[16].
Fink E., *De la phénoménologie*, tr. D. Franck, Paris, Minuit, 1990.
— *Sixième Méditations cartésienne. L'idée d'une théorie transcendantale de la méthode*, tr. N. Depraz, Millon, 1994.
— *Proximité et distance. Essais et conférences phénoménologiques*, tr. J. Kessler, Millon, 1994.

Franck D., *Chair et corp. Sur la phénoménologie de Husserl*, Paris, Minuit, 1981.

— *Dramatique des phénomènes*, Paris, PUF, 2001.

Gadamer H.G., *Langage et vérité*, tr. J.-C. Gens, Paris, Gallimard, 1995.

— *Les chemins de Heidegger*, tr. J. Grondin, Paris, Vrin, 2002.

Garelli J., *Introduction au logos du monde esthétique. De la* chôra *platonicienne au schématisme transcendantal et à l'expérience phénoménologique de l'être-au-monde*, Paris, Beauchesne, 2000.

Giovannengeli D., *Figures de la facticité: Réflexions phénoménologiques*, Bruxelles, Peter Lang, 2010.

Granel G., *Traditions traditio*, Paris, Gallimard, 1972.

Guest G., *Wittgenstein et la question du livre. Une phénoménologie de l'extrême*, Paris, PUF, 2003.

Habermas J., *Logique des sciences sociales et autres essais*, Paris, PUF, 1987.

— *Sociologie et théorie du langage*, tr. R. Rochlitz, Paris, A. Colin, 1995.

Heidegger M., *Sein und Zeit*, Tübingen, M. Niemeyer (1927) 2001; *Être et Temps*, tr. F. Vezin, Paris, Gallimard 1986.

— *Wegmarken*, *Gesamtausgabe* Bd. 9 [=GA], Hrsg. F.W. von Hermann, Frankfurt a. M., V. Klostermann, 1976.

— *Einführung in die phänomenologische Forschung*, *GA* 17, Hrsg. F.W. von Hermann, 1994.

— *Grundprobleme der Phänomenologie (1919-1920),* GA 58, Hrsg. H. Gander, 1993.

— *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität),* GA 63, Hrsg. K. Bröker-Oltmanns, 1988; *Ontologie (herméneutique de la factivité),* tr. A. Boutot, Paris, Gallimard, 2012.

— *Der Begriff der Zeit*, GA 64, Hrsg. F.W. von Hermann, 2004.

— *Questions II*, Paris, Gallimard, 1976.

— *Questions IV*, Paris, Gallimard, 1976.

— *Lettre sur l'Humanisme*, tr. R. Munier, Aubier, 1964.

—*Acheminement vers la parole*, Paris, Gallimard, 1976.

— «Remarques sur la *Psychologie der Weltanschauungen* de Karl Jaspers», *Philosophie,* n° 11 (1986), pp. 3-24/12 (1986), pp. 3-21.

— *Interprétations phénoménologiques d'Aristote*, tr. J.-F. Courtine, Paris, Mauvezin, TER, 1992.

— *Les Conférences de Cassel (1925),* éd. bilingue introduite, traduite et annotée par J.C. Gens, Paris, Vrin, 2003.

Held K., «Phénoménologie du temps (d')après Husserl», *Alter*, n° 9 (2001), pp. 265-266

Henry M., *L'essence de la manifestation*, Paris, PUF, 1962.
— *Phénoménologie matérielle*, Paris, PUF, 1990.
Héraclite, *Fragments*, tr. & commentaire A. Jeannière, Paris, Aubier, 1985.
Housset E., *Husserl et l'idée de Dieu*, Paris, Cerf, 2010.
Ingarden R., *On the Motives wich led Husserl to transcendantal Idealism*, tr. A. Hannibalsson, M. Nijhoff, Den Haag, 1975; *Husserl, La controverse Idéalisme-Réalisme*, Introduit, traduit et annoté par P. Limido-Heulot, Paris, Vrin, 2001.
— «Qu'y-a-t-il de nouveau dans la *Krisis* de Husserl?», in *La controverse Idéalisme-réalisme*, pp. 221-245.
Janicaud D., *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Paris, L'éclat, (1990), 2001.
— *La phénoménologie éclatée*, Paris, L'Eclat, 1998.
Kant E., *Rêves d'un visionnaire*, tr. F. Courtès, Paris, Vrin, 1989.
— *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée?*, tr. A. Philonenko, Paris, Vrin, 1983.
Kelkel A.L., «Husserl et le problème de la métaphysique», in Depraz N. & Marquet J.F. (éds.), *La Gnose, une question philosophique. Pour une phénoménologie de l'invisible*, Paris, Cerf, 2000, pp. 193-216.
Kern I., «Die drei Wege zur transzendental-phänomenologischen Reduktion in der Philosophie E. Husserls» *Tidjschrift voor Filosopfie*, 1962, pp. 303-349; «Les trois voies de la réduction phénoménologique transcendantale dans la philosophie de Edmund Husserl», *Alter*, n° 11 (2003), pp. 285-323.
— «Satatische und genetische Konstitution», in *E. Husserl. Darstellung seines Denken*, Hamburg, Meiner, pp. 181-190; «Constitution statique et constitution génétique», tr. N. Depraz, *Alter*, 2 (1994), pp. 28-39.
Kisiel T., «Das Entstehen des Begriffsfeldes "Faktizität" im Frühwerk Heideggers», *Dilthey-Jahrbuch*, n° 4 (1986-1987), pp....
— «L'indication formelle de la facticité: sa genèse et sa transformation», in J.-F. Courtine (éd.), *Heidegger (1919-1929): De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*, Paris, Vrin, 1996, *pp.* 205-219.
Kremer-Marietti A., *Cours sur la première Recherche logique de Husserl*, Paris, L'Harmattan, 2003.
Kühn R., «Husserl und Fichte. Phänomenologie der Persönlichkeit oder Seligkeit», *Recherches Husserliennes*, vol. 19 (2003), pp. 13-31
Kuster F., *Wege der Verantwortung. Husserls Phänomenologie als Gang durch die Faktizität*, Dordrecht, Kluwer, 1996.
Lahbib O., «Husserl, lecteur de Fichte», *Archives de Philosophie*, 67 (2004), pp. 421-443.

Landgrebe L., *Faktizität und Individuation. Studien zu den Grundfragen der Phänomenologie*, Hamburg, F. Meiner 1982.
— «Méditation sur le mot de Husserl: "L'histoire est le fait majeur de l'être absolu"», *Philosophie*, n° 110 (2011), pp. 31-45 (tr. G. Fagniez).
— *Phänomenologie und Geschichte*, Gütersloh, 1968.
Lawlor L., *Derrida and Husserl. The basic Problem of Phenomenology*, Indiana UP, Bloomington, 2002.
Laycock S.W. & Hart J.G. (eds), *Essays in Phenomenological Theology*, Albany, 1986.
Lee N.-I., «Edmund Husserl's Phenomenology of Mood», in *Alterity and Facticity*, pp. 103-118; «La phénoménologie des tonalités affectives chez Edmund Husserl», *Alter*, n° 7 (1999), pp. 243-250.
Levinas E., *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, La Haye, M. Nijhoff, 1971.
— *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La haye, M. Nijhoff, 1974.
— *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Vrin, 1982.
— *Entre nous. Essai sur le penser-à-l'autre*, Grasset, 1991 (Le livre de poche, 1993).
— *Dieu, la mort et le temps,* Grasset, 1993.
— *Les imprévus de l'histoire*, Fata Morgana, 1994 (Le livre de poche, 2000).
Luft S., «Faktizität und Geschichtlichkeit als Konstituentien der Lebenswelt in Husserls Spätphilosophie», *Phänomenologische Forschungen*, 2005, pp. 13-40.
Marion J.L. (éd.), *Phénoménologie et théologie*, Criterion, 1992.
— *Etant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris, PUF, 1997.
Marquet J.F., «Husserl: le pôle et le flux», in Depraz N. & Marquet J.F. (éds.), *La Gnose, une question philosophique*, pp. 181-191.
Merleau-Ponty M., *Eloge de la philosophie et autres essais*, Paris, Gallimard, (1953 & 1960), coll. Folio-essais 1994.
— *La prose du monde*, Paris, Gallimard, (1969), coll. Tel 2008.
— *Merleau-Ponty à la Sorbonne (Résumé de cours 1949-1952),* Bulletin de Psychologie, 1964.
— *Notes de cours sur* L'origine de la géométrie *de Husserl. Suivi de Recherches sur la phénoménologie de Merleau-Ponty*, dir. R. Barbaras, Paris, PUF, 1998, pp. 11-92.
— *Résumé de cours (Collège de France 1952-1960),* Paris, Gallimard, 1968.
— *Signes*, Paris, Gallimard, 1960 (coll. «folio-essais», 2008).
Montavont A., *De la passivité dans la phénoménologie de Husserl*, Paris, PUF, 1999.

J.N. Mohanty, "The Develepment of Husserl's Phenomenology", in B. Smith & D.W. Smith (eds.), *Cambridge Companion to Husserl*, Cambridge University Press, 1995, pp. 59-60.

Natorp P., «Husserls "Ideen zu einer reinen Phänomenologie"», in *Die Geisteswissenschaften* I (1913-14), pp. 420-426 et 448-451; *Logos*, VII (1917-18), pp. 224-246; «Les *Idées pour une phénoménologie pures* de Husserl», in *Recherches Husserliennes*, 15 (2001), pp. 3-30 (tr. A. Mazzú); *Philosophie*, n° 74 (2002), pp. 15-39 (tr. J. Servois).

Nef F., *L'objet quelconque. Recherches sur l'ontologie de l'objet*, Paris, Vrin, 1998.

Nguezzou F., *La phénoménologie à la limite: Penser après Husserl* (à paraître).

— «Des signes et des différences: Derrida avec Husserl», *Alter. Revue de Phénoménologie*, n° 14 (2006), pp. 307-325.

Palmer R. & Scheehan Th. (eds.), *Edmund Husserl: Psychological and Transcendental Phenomenology and the Confrontation with Heidegger (1927-1931)*, Dordrecht, Kluwer Academic Publischers, 1997.

Paci E., «La téléologie universelle chez Husserl», *Epokhè*, n° 3 (1993), pp. 241-246.

Patočka J., *Qu'est-ce que la phénoménologie?*, tr. E. Abrams, Grenoble, Millon, 1988.

— *Introduction à la phénoménologie de Husserl*, tr. E. Abrams, Grenoble, Millon, 1992.

— *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, tr. E. Abrams, Paris, Verdier, 1999.

Perreau L., «Phénoménologie et "sciences de l'esprit": la distinction *Natur-Geist* dans la phénoménologie husserlienne», *Alter*, n° 11 (2003), pp. 355-394.

Raffoul F. & Nelson E.S., *Rethinking Facticity*, SUNY Press, 2008.

Raynaud Ph., «Aux origines du paradigme compréhensif. Hobbes, Vico, Locke et la théorie du "verum factum"», in Zacaï-Reyners N. (ed.), *Explication-compréhension. regards sur les sources et l'actualité d'une controverse épistémologique*, Ed. de l'Université de Bruxelles, 2003, pp. 3-12.

Richir M., *La crise du sens et la phénoménologie*, Grenoble, Millon, 1990.

Ricoeur P., *Temps et récit 3. Le temps raconté*, Paris, Seuil, 1985.

— *Du texte à l'action*, Paris, Seuil, 1987.

— *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990.

— *Parcours de la reconnaissance. Trois études*, Paris, Stock, 2004.

Sartre J.P., *L'imagination*, Paris, PUF, 1936.
— *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, Gallimard, (1943), coll. Tel, 1995.
Salanskis J.M., *Husserl*, Paris, Les Belles Lettres, 2001.
Sebbah F.D., *L'épreuve de la limite: Derrida, Henry, Levinas*, Paris, PUF, 2001.
Schnell A., «Temporalité hylétique et temporalité noématique chez Husserl», *Annales de Phénoménologie* (2004), pp. 59-82.
Seron D., «Métaphysique phénoménologique», in *Bulletin d'analyse phénoménologique*, I/2 (Septembre 2005), pp. 3-174; II/2 (Mars 2006), pp. 3-75 [http://www.bap.ulg.ac.be/index.htm].
Sommer M., «Husserls Göttinger Lebenswelt», in E. Husserl, *Die Konstitution der geistigen Welt*, Hamburg, F. Meiner, 1984.
Souche-Dagues D., «La lecture husserlienne de *Sein und Zeit*», in Husserl E., *Notes sur Heidegger*, pp. 119-152.
Staudigl M., «Phänomenologie an der Grenze? Bemerkungen zum Status der Grenze in der Phänomenologie», *Recherches Husserliennes*, 16 (2001).
— «Die Grenzen der Zeit. Bemerkungen zum Status der Materialität in der Phänomenologie Husserls», *Studia Phaenomenologica*, I (2001) 3-4, pp. 137-151.
Steinbock A., «Limit-phenomena and the Liminality of Experience», *Alter*, n° 6 (1998), pp. 275-296.
— «Nouvelle contribution à la "*Krisis*": une édition complémentaire des textes de E. Husserl relatifs à la *Krisis*», *Alter*, n° 6 (1998), pp. 335-363.
Tengelyi L., «Du vécu à l'expérience», *Annales de Phénoménologie* (2005), pp. 40-42.
Tilliette X., *Petite initiation à la phénoménologie husserlienne*, Médiasèvres, 2005.
Vergani M., «La lecture husserlienne de Leibniz et l'idée de "monadologie"», *Les Etudes philosophiques*, n° 4 (2004), pp. 535-552.
Voegelin E., *Anamnesis. On the Theory of History and Politics*, *Collected Works* vol 6, tr. M. J. Hanak, University of Missouri Press 2002.
Wada W., «Auto-constitution et passivité dans les manuscrits de Bernau», *Annales de Phénoménologie* (2006), pp. 7-20.
Waelhens A. de, *La philosophie et les expériences naturelles*, M. Nijhoff, 1961.
— *Existence et signification*, Louvain-Paris, éd. E. Nauwelaerts, 1958.
Yamaguchi I., «Triebintentionalität als Uraffektive passive Synthesis in der genetischen Phänomenologie», *Alter*, n° 9 (2001), pp. 219-240.

إنقزّو (فتحي): **هوسّرل واستئنافُ الميتافيزيقا**، دار الجنوب، تونس 2000.
— **هوسرل ومعاصروه. من فينومينولوجيا اللغة إلى تأويلية الفهم**، المركز الثقافي العربي، بيروت-الدار البيضاء 2006.
— "لغة الفلاسفة: هوسرل والشعراء"، **فلسفة** (بيروت)، عدد 1 (2003)، ص.94-109؛ **أوراق فلسفية** (القاهرة)، عدد 10 (2004)، ص. 91-114.
— من الطبيعة إلى التاريخ: ملاحظات حول حدوث المدينة عند باتوشكا"، **الكراسات التونسية. مجلة العلوم الإنسانية**، عدد 186-187 (2003)، ص. 37-62.
— "هوسرل والتأويلية"، **حوليات الفينومينولوجيا والتأويلية** (تونس)، مجلد 1 (2006)، ص. 99-124.
— "الإدراك والخيال أو في كلية التأويل عند ابن عربي"، ضمن: **من قضايا التفاعل بين العلوم**، جمع وإعداد محمد بوهلال، منشورات كلية الآداب بسوسة/مسكلياني، 2007، ص. 243-259.
— "فلسفة المكتوب"، ضمن: **التّفلسف اليوم وهُنا. تكريماً للأستاذة فاطمة حدّاد الشّامخ**، نصوص جمعها وأعدّها للنّشر محمد محجوب، دار سحر، تونس 2007، ص. 71-88.
بناني (عز العرب لحكيم)، **الظاهراتية وفلسفة اللغة. تطور مباحث الدلالة في الفلسفة النمساوية**، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء 2003.
درّيدا (جاك)، **الصوت والظاهرة. مدخل إلى مسألة العلامة في فينومينولوجيا هوسرل**، ترجمة وتقديم فتحي إنقزو، المركز الثقافي العربي، بيروت-الدار البيضاء، 2005.
— **في علم الكتابة**، ترجمة وتقديم أنور مغيث ومنى طلبة، المركز القومي للترجمة، القاهرة 2008 (ط. 2).
محجوب (محمد): **هيدغر ومشكل الميتافيزيقا**، دار الجنوب، تونس 1995.
ريكور (بول)، **سيرة الاعتراف. ثلاث دراسات**، المركز الوطني للترجمة، تونس، 2010.
سارتر (جان بول)، **الوجود والعدم. بحث في الأنطولوجيا الظاهراتية**، دار الآداب، بيروت 1966.
غادامير (هانز جورج)، **طرق هيدغر**، د. حسن ناظم وعلي حكمت صالح، دار الكتاب الجديد، بيروت 2007.
مرلوبونتي (موريس)، **تقريظ الحكمة**، تعريب وتقديم محمد محجوب، دار أمية، تونس 1995
— **ظواهرية الإدراك**، ترجمة فؤاد شاهين، معهد الإنماء العربي، بيروت 1998.
فرحات (مصطفى كمال)، "ملاحظات حول إشكالية الممكن لدى لايبنتس"، **المجلة التونسية للدراسات الفلسفية**، عدد 10 (1991)، ص. 5-30.

قولُ الأصول

هوسّرل وفينومينولوجيا التّخوم

فتحي إنقّزو

ليس من شأن هذا العمل أن يجيب عن هذا السّؤال بعد أن طرحه أصحابه منذ قرن من الزمان واستأنفوا طرحه، بعد أن صار فيه هذا الإسم عنواناً لفكر ولمقام ولعصر بأكمله، بقي بعد انقضاء التيارات وأفول الأدروجات وزوال الفتنة من المعبودات بأصنافها. إنما الغرض التذكير بالسؤال نفسه، ونحن على أعتاب قرن جديد، وكأنه سؤال اليوم لم ينل منه الزمان، نطرحه كما طرحه إدموند هوسّرل (1859–1938) في منعطف القرن وفصل به بين عصرين، بين ما قبله ومابعده؛ هذا الذي قال عنه أحد شراحه وقرائه الكبار إنه «باختصار أعظمُ فيلسوف ظهر منذ الإغريق»...

حكمٌ مدهشٌ بلاشك، ولكنّ الأمر أبعد من أيّة ضرورة يحكمها الإحساس ويدعو إليها الهوى وبادئ الرّأي؛ إنما هو شأن المقام الذي بات يليق بهذا الرجل ونمط الصّحبة التي يستحقها، وضرب المعاشرة التي تقتضيها أعماله ومكتوباته وآثاره، وكأنه بيننا ينظر إلينا أو يرقبنا من طرف قصيّ. ليس لنا إذاً أن ننتصر إليه بالتعصب والمناكفة وحب التّغلب، فنكون كأولئك الذين قال عنهم ابن سينا بعبارة قرآنية «كَأَنَّهُمْ خُشُبٌ مُسَنَّدَةٌ»، بل هي مناصرةٌ بالفكر لا شيء يدعو إليها، بل لا معنى لها إلا بقدر عدم الحاجة، ولا لزوم لها فيما نحن فيه من طلب الحلول، واستعجال الأمر، والبحث المحموم عن مطابقة الوسائل للغايات. إنّ هوسرل، إذ رفع التفلسف إلى مستواه الإغريقي، لم يكن مدفوعاً بغير ما كان يدفع كلّ فيلسوف أصيل: أن يكون مقامه من مقام البشرية جمعاء، ومسؤوليته عهدٌ إزاء الحياة والوجود، مرجعها الأول والأخير هو «الفلسفي» أي الكلي أو الحقّ الذي لا مراء فيه.

فتحي إنقزو

كاتب من تونس.

ISBN: 978-614-02-1062-2



منشورات الاختلاف
Editions El-Ikhtilef
editions.elikhtilef@gmail.com




منشورات ضفاف
DIFAF PUBLISHING
editions.difaf@gmail.com